تحليل وفلسفة

أصول الفقه

تأليف
الدكتور الشيخ
علي محمد بو سلمان الجبيلي

دار الولاء
بيروت - لبنان

تحليل
وفلسفة أصول الفقه

دار الولاء
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 545133 1 00961 - 689496 3 00961 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail:daralwalaa@yahoo.com

ISBN 978-614-420-038-4

الكتاب: تحليل وفلسفة أصول الفقه

المؤلف: الدكتور الشيخ علي محمد بو سلمان الجُبيلي

الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة: الأولى ـ بيروت ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م

تحليل وفلسفة أصول الفقه

تأليف
الدكتور الشيخ
علي محمد بو سلمان الجُبيلي

دار الولاء
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى

والدي الكريمين.

إلى

إخوتي الأعزاء في الاغتراب.

إلى

جميع أساتذتي الكرام الذين تلقيت عليهم المعرفة.

إلى

جميع أحبتي

أهدي هذا العمل المتواضع.

لائحة بالمختصرات

ص = صفحة.

ط = طبعة.

ج = جزء.

م = ميلادي (تقويم ميلادي مسيحي).

هج = هجري قمري (تقويم عربي إسلامي).

(هج.ش) = هجري شمسي (تقويم فارسي).

(د.م) = دون مكان.

(د.ت) = دون تاريخ.

(د.ن) = دون ناشر.

(ن.م) = نفس المرجع.

فهرس إجمالي الكتاب

مقدمة

يُعتبر أصول الفقه من العلوم الأساسية التي ترتكز عليها عملية الاستنباط الفقهي، وهو منطق الفقه وأدلته، ومن غير الممكن الولوج في استنباط الأحكام الشريعة الإسلامية بقوة واقتدار في جميع الأبواب الفقهية بمعزل عن هذا العلم، ومن هنا جاء اهتمام الأصوليين به، والعمل على تنقيح مسائله بشكل مستمر على سبيل الاجتهاد والبحث عن قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام، وهذا بدوره سهّل عملية نمو المباحث الأصولية لتواكب الحاجات الفقهية المتجددة، فتراكم من ذلك كمٌّ كبير من المادة الأصولية لدى علماء هذا العلم حتى غدت مباحثه في غاية التعقيد، واحتاجت إلى تحصيل علوم كثيرة للوصول إلى عمقها عاموديا، وشبكة امتداداتها عرضا، واللافت في هذا العلم أنه وُضع لخدمة الاستنباط، ولكن عند التبحُّر في نظرياته، يكتشف الباحث أنّ هذه النظريات تصلح للإجابة عما استعصى الإجابة عنه في علوم أخرى، بل والتوسعة في مادتها كمّاً وكيفاً، كما في فلسفة اللغة، وفقه اللغة وغيرهما؛ وهذا ما دعاني إلى الاهتمام بتحليل المسائل الأصولية من جوانب متعددة، وبيان أبعادها، وعمقها، وامتداداتها، وصلوحها للإجابة عن إشكالات

مطروحة في علوم أخرى بل والمقارنة بين نظريات علم الأصول وبين نظريات العلوم الأخرى.

وقد اتبعت في ذلك المنهج التالي:

أ ـ عرض المباني الأصولية المهمة لدى كل من المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنابلة، والإمامية، والمعتزلة.

ب ـ تحليل هذه المباني ومقارنة بعضها ببعض كلما أمكن ذلك؛ لتمييز وتوضيح مسلك كل مدرسة، وبيان الأسس التي يعمل الأصولي من خلالها على تشخيص صغرى وكبرى قياس الاستنباط، ومدى تأثير هذا التشخيص في عملية الاستنباط الفقهي، مع بيان كيفية الاستدلال بها على مبناه، أي مع بيان كيفية إعادة تركيبها.

ت ـ تحليل المسألة لغة، واصطلاحا كلما أمكن ذلك.

ث ـ البحث عن المبادئ، والأسس، والمرتكزات التي ترتكز عليها كل مسألة والعمل على إبرازها، وبيان قبلياتها، وبعدياتها كلما أمكن ذلك.

ج ـ مقارنة المسائل الأصولية بمسائل العلوم الأخرى ونظرياتها، وبيان حدود وآفاق كل منها، ونتائجها المترتبة عليها، أي أنني عملتُ على استقراء نظريات علم الأصول من جهة، ونظريات فقه اللغة، وفلسفة اللغة، وعلم النفس، والفلسفة... إلخ من جهة أخرى، وقارنت فيما بينها وبين نظريات علم الأصول، مستشرفاً آفاقها، وتطبيقاتها، والنتائج المترتبة عليها.

وقد قسمت كتابي هذا إلى ستة أبواب، وكل باب إلى عدد من الفصول،

ويختص الباب الخامس بفصلين، وكل فصل بثلاثة أقسام، وهناك خاتمة لكل باب.

- **الباب الأول**: وهو بعنوان: "أصول الفقه، نشأته وتطوره".

وفيه فصلان:

الفصل الأول: وهو بعنوان: "أصول الفقه".

وهو يتكلم حول عنوان هذا العلم وإسمه، وأنواع التعاريف وسبب اختلافها، والانقسام الحاصل بين الأصوليين حول موضوع هذا العلم بين مثبت له وناف، ومفهوم الأمر الواقعي، والانتزاعي، والاعتباري والحدود التي يتحرك فيها كل مصطلح، والنقاش الحاصل حول المسائل الأصولية هل هي نفس موضوع أصول الفقه المتحد معها، أم أنها أفراد ذلك الموضوع الذي ينطبق عليها انطباق الكلي على أفراده (؟)، وهل المبادئ هي جزء أصيل من المسائل الأصولية أم تشكل صغرى لكبرى قياس الاستنباط الذي لأجله دوِّن هذا العلم (؟)، وما حكم تعلمه (؟)، وما هي الوسائل المثبتة للحقائق الأصولية (؟).

الفصل الثاني: وهو بعنوان: "نشأة وتطور أصول الفقه".

وفيه مقاربة لكيفية نشأة هذا العلم، وأهمّ المدارس والمسالك الأصولية التي تأسست حتى يومنا هذا.

- **الباب الثاني**: وهو بعنوان: "أصول الفقه والنظريات اللغوية".

وفيه فصلان، وخاتمة:

الفصل الأول: وفيه تحليل لكيفية تعاطي الأصوليين مع العناصر اللغوية، والنظريات الأصولية في مجال اللغات التي يبني عليها الأصوليون مسالكهم، هذا بالإضافة إلى عقد مقارنة ما بين النظريات الأصولية ونظريات فقه اللغة، وفلسفة اللغة، وعلم النفس وغيرها.

الفصل الثاني: وفيه بيان لكيفية تأثير العناصر اللغوية في فهم الدليل اللفظي سواء كان هذا الدليل آية قرآنية أم رواية منقولة؛ وبحث الأصولي في كل ما له علاقة بالأمور اللغوية كالدلالة وأنواعها، ومستوياتها، ونشأة اللغات، وعلاقة اللفظ بمعناه، وأنماط العلاقات اللغوية من حيث الوضع الشخصي والوضع النوعي، والاشتقاقات اللغوية من جهة مادتها وهيئاتها المختلفة، والروابط وأنواعها، وأركان الجملة من حيث الإسم، والفعل، والحرف، والمعاني الحرفية والإسمية... إلخ.

• **الباب الثالث**: وهو بعنوان: "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية".

وفيه ثلاثة فصول، وخاتمة:

الفصل الأول: وهو بعنوان: "الموقف من علم المنطق".

وهو يلقي الضوء على مواقف علماء المسلمين من علم المنطق وعلاقة ذلك بعلم الأصول.

الفصل الثاني: وهو بعنوان: "الاستدلال المباشر".

وهو يتحدث عن مرتكزات الاستدلال المباشر المستعملة في حيز الدراسات الأصولية كمبدأ التناقض، ومبدأ التعاكس، وهي مبادئ يصعُب فصلها عن القوانين المنطقية ذات الصلة؛ نظراً لكون حيثيات مبدأ التناقض

على الأقل يسري في مجمل تفاصيل العلمين، وهذا الأمر يرتب نتائج مهمة على صعيد علم الأصول سوف نتكلم عنها في طيّات البحث.

الفصل الثالث: وهو بعنوان: "الاستدلال غير المباشر".

وهو يتحدث عن دور مبدأ الاستقراء، ومبدأ القياس في الاستدلال غير المباشر لدى المسالك الأصولية المختلفة، حيث يمكن تحليل، وتقييم، ونقد بعض الأدلة التي يُعتمد عليها أصولياً، والنظر في سبب استرسال بعض المدارس في الاعتماد عليها، بينما أحجمت مدارس أخرى عن الاستدلال بها.

- **الباب الرابع**: وهو بعنوان: "أصول الفقه وعلوم تتقاطع مع المنهج التأريخي".

وهو على صِغر مادته إلا أن النتائج المترتبة عليه كبيرة جدا، فهو يسلط الضوء على علوم تتقاطع بطبيعتها مع المنهج التأريخي، ووظيفة هذه العلوم هي تنقيح مصادر الأحكام الشرعية، وتسلط الضوء على الشخصيات الناقلة لمصادر الأحكام، أو التي تنتمي إليها مؤلَّفات مهمة... إلخ، كما ويسلط هذا الباب الضوء على كيفية توظيف الأصوليين، والفقهاء لهذه العلوم والبناء عليها أصولياً.

- **الباب الخامس**: وهو بعنوان: "أصول الفقه والمبادئ الكلامية".

وفيه فصلان، وخاتمة:

الفصل الأول: وفيه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو يتكلم حول كيفية استخدام الأصوليين للمبادئ الكلامية

في الدراسات الأصولية، حيث ضموا الكبريات الأصولية إلى الصغرى الكلامية؛ ليرتبوا عليها آثاراً شرعية، فمثلا: في مبادئ المشتقات، عالج الأصوليون كيفية اتصاف الذات الإنسانية بالمشتق وبمبدأ الاشتقاق، وكيفية اتصاف الذات الإلهية بالمشتق وبمبدأ الاشتقاق. ففي الذات الإنسانية هناك تنقيح لصحة إطلاق العناوين عليها فقهيّاً، واجتماعيّاً، بينما اتخذت مسألة تنقيح العناوين في الذات الإلهية، وصحة إطلاقها عليها بُعداً آخر تمثل في الدفاع عن أصل التوحيد- بأسلوب صامت، أمام الهجمات الخارجية التي تعرض لها من جهة، وبلورة المفاهيم الإسلامية في عملية الصراع الثقافي الداخلي بين الفِرق الإسلامية المختلفة كالمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والسلفيين، والإمامية... إلخ من جهة أخرى، حيث تعرض أصوليو كل مدرسة لمجمل المنظومة الفكرية للخصم، وبحثوا في أمور لها تعلُّق بالصفات الإلهية، وكلام الله، وهل القرآن محدث مخلوق أم قديم(؟)، وهل أفعال العباد كسب من الله أم أنَّ العبد حرّ في اختيار أفعاله وهو خالق لها (؟)، وهل أفعاله تتمتع بحسن وقبح ذاتيين أم أن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع (؟)، وهل مرتكب الكبيرة فاسق أم كافر(؟)... إلخ.

القسم الثاني: في هذا القسم، نتكلم عن توسعة في استخدام النزعة العقلية في الدراسات الأصولية في مقابل مَنْ حاربها كالسلفيين، والإخباريين من الشيعة، حيث توسَّع اتجاه العقلانيين للبحث في المبادئ التصورية والمبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، كما بحثوا في مسائل كالملازمات العقلية التي تحتوي على مسائل كالتحسين والتقبيح العقليين، ومقدمة الواجب، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، ووجوب تقديم

الأهم على المهم، . . . إلخ، وبحثوا في القطع ، فالقطع مثلاً، هو بتعبير الأصوليين علة تامة لحصول الأمن من عقوبة ترك التكاليف؛ لأنه على فرض سلامة مقدماته الموصلة إلى الحكم، فإنه يضطلع بدور المنجزية، والمعذرية سواء كان القطع قطعاً موضوعياً أو ذاتياً، إلا أنَّ القطع ذاته ليس من المسائل الأصولية، وهناك نظريات عدة ترتبط بمسألة القطع كنظرية العلم الإجمالي، ونظرية حق الطاعة، والتجرّؤ سوف نعمل على بيانها.

القسم الثالث: وكما أنَّ للقطع علاقة بالمدركات العقلية، فإنَّ الظنَّ له هذه الحيثية، فالظن بشكل عام على ضربين: ظن مطلق، وآخر خاص، وقد ركز الأصوليون نظرهم على الظنون الخاصة؛ نظراً لكثرة مسائلها، وتعدد المسالك فيها كخبر الواحد، والإجماع، والعرف، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع . . . إلخ، فهذه الظنون ـ باعتبارها أدلة، يبحث الأصولي من خلالها عن إثبات الحكم الشرعي الذي يكون امتثاله مقتضياً لحصول الأمن النفسي من عقوبة ترك التكاليف الشرعية، حيث اختلفت المسالك، والمدارس في هذه الأدلة أيّما اختلاف.

الفصل الثاني: وفيه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في هذا القسم سنتكلم عن أنَّ المكلف إذا لم يستطع إعمال الأدلة الظنية أو القطع بالتكليف، فهناك آليات أخرى تنتج وظيفة عملية عند الشك بالتكليف، تكون مقتضية لحصول الأمن النفسي من عقوبة ترك التكاليف كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، والتخيير، وأصل الإباحة، وقاعدة الضرر. . . إلخ.

القسم الثاني: يبحث هذا القسم في المصدر الأول من مصادر استنباط

الأحكام وأهمها وهو الكتاب، والمراد بالكتاب هو القرآن الكريم، حيث يحتل هذا المصدر المرتبة الأولى في الاستنباط لدى جميع الأصوليين؛ لكونه قطعيَّ الصدور، كما ويحتوي على آيات الأحكام التي تبين تشريعات الله للبشر؛ ولهذا بحث الأصوليون عن حجية ظواهر آياته، وعن مخصصاتها، وعموماتها، وناسخها ومنسوخها؛ نظراً لأهميتها في عملية الاستنباط.

ولما كانت آيات القرآن الكريم منها ما هو محكم، ومنها ما هو متشابه، ومنها ما هو مؤوَّل مرجوح في معناه، كان لا بُد من بيان الفروقات بين النص، والظاهر، والمتشابه، والمؤوَّل؛ حتى لا يقع الخلط بينها.

بالنسبة لعمومات القرآن، ناقش الأصوليون إمكانية تخصيصها أو تقييدها، حيث تم التمييز ما بين العموم والخصوص القطعي الدلالة، وبين الظني منها، فالقطعية يجوز العمل بها بشكل مباشر، بينما الظنية لا يجوز العمل بها قبل الفحص عن المخصص؛ ولهذا كان البحث عن تخصيص عمومات القرآن بآيات القرآن نفسه، وبالسنة أو بالإجماع أو بالعقل أو بالقياس، كما وبحثوا في عملية نسخ آيات القرآن الكريم.

القسم الثالث: يبحث هذا القسم في مسألة السنة التي تحتل المرتبة الثانية في الاستنباط بعد القرآن لدى الأصوليين، وهي قول، أو فعل، أو تقرير المعصوم، حيث بيّن المعصوم من خلالها أحكام الإسلام.

وقد تنوعت هذه السنّة ما بين سنة النبي ﷺ، وسنة الصحابة، وسنة أهل البيت عليهم السلام، وللمدارس الأصولية مسالك، ومشارب متعددة فيها.

- **الباب السادس:** وهو بعنوان: "أصول الفقه والنظريات الفلسفية".

وفيه فصلان، وخاتمة:

الفصل الأول: وهو يتكلم حول مزج المسائل الأصولية بالنظريات الفلسفية، ومسوغات هذا المزج، ويعطي نماذج من استخدام الأصوليين للنظريات والمصطلحات الفلسفية في الدراسات الأصولية قبل القرن العاشر الهجري، كاستخدام الأشاعرة لنظرية النظام الظرفي، واستخدام بعض أصوليي الإمامية لنظرية الخلع واللبس المشائية... إلخ، وكيف تطور هذا الاستخدام بعد القرن العاشر الهجري مع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث اجتهد أصوليُّو الإمامية باستخدام صيغَ، ومصطلحات، ونظريات هذه المدرسة، ومزجوا مسائلهم الأصولية بمبادئ فلسفية صدرائية كأصالة الوجود واعتبارية الماهية... إلخ، بينما جمُدت مدارس أخرى على التراث الفلسفي التقليدي.

الفصل الثاني: وهو يتكلم عن تطبيق الأصوليين الإمامية للقواعد والنظريات الفلسفية في الدراسات الأصولية، كما في استخدامهم للوجود الرابط، وقاعدة الواحد، ونظرية تعدد الموجود الإمكاني تارة، ووحدة الموجود الإمكاني تارة أخرى، وهناك اتجاه يعارض عملية استخدام الفلسفة ومصطلحاتها في الدراسات الأصولية بالكلية، بينما يذهب اتجاه ثالث إلى الوسطية في الاستخدام من حيث الشكل دون المضمون.

والله ولي التوفيق

د. الشيخ علي بو سلمان الجُبيلي

الباب الأول

أصول الفقه، نشأته وتطوره

الفصل الأول

أصول الفقه

١ ـ **أصول الفقه**: لفظ مركب من كلمتين: أصول، وفقه:

أ ـ الأصول:

لغة: الأصول جمع أصل، وهو ما يستند وجود الشيء إليه، أو ما يُبنى غيره عليه، كالفروع الفقهية التي تُبنى على الأصول، والتي لا إحاطة بها إلا بعد تمهيد الأصل الذي تبتني عليه، وأصلته تأصيلاً: "جعلت له أصلاً ثابتاً يبتني عليه غيره"[١].

إذا أضيفت الأصول إلى العلم يُقال: علم الأصول، والمتبادر منه عرفاً القاعدة الكلية أو الدليل[٢]، وإذا أُضيف الفقه إلى الأصول يُقال: أصول الفقه، وعلم الأصول عنوان أعم من أصول الفقه.

(١) محمد رضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١١، بيروت، ١٢٠٥ هج، ص١٨- ٢١.

(٢) جعفر محمد بن الحسن، عدّة الأصول، ج١، تحقيق مهدي نجف، بيروت، مؤسسة أهل البيت، (د.ت)، ص١٨.

ب ـ الفقه:

لغة: الفقه: الفهم، ومنه "تقول:... فلان لا يفقه...، وافتقهتك الشيء..."[١].

والفقه: هو "العلم في الدين، يقال: فقِه الرجل يفقه فقهاً، فهو فقيه.

وفقه يفقه فقهاً، إذا فهم، والتفقه: تعلم الفقه"[٢].

٢ ـ اصطلاحاً: المسائل الأصولية التي تشتمل على قواعد عامة "يُبنى عليها استنباط الفقه..."[٣]، تُسمَّى بأصول الفقه في عرف الفقهاء، والأصوليين، وبعض الأصوليين درج على إطلاق عنوان "علم الأصول" على المسائل الأصولية كما في المنخول من تعليقات الأصول[٤]، والإحكام في أصول الأحكام[٥]، بينما ناقش بعض آخر في هذين العنوانين ملاحظاً حيثية وجود جامع ذاتي بين المسائل الأصولية، فاعتبر هذا الجامع الذاتي هو موضوع العلم، حيث يترتب غرض هذا العلم على ذات الموضوع الجامع لا على العنوان والإسم المشيرين له[٦]، فعدم العلم بالعنوان،ـ برأيه ـ، لا يقدح في موضوعية العلم القائمة بذات المسائل، فيصح أن يُعبّر عن موضوع العلم بكل ما دل عليه، ويعرِّفه بعنوان إجمالي، أي من الممكن أن يكون لموضوع هذا

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هج، ص٢٢٤٣.

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ج٣، تحقيق د. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ط٢، (د.م)، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هج، ص٣٧٠.

(٣) الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج٣، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هج، ص٥٠٥.

(٤) الغزالي، أبو حامد، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دمشق، ط٣، دار الفكر، ١٤١٩هج، ص٥٦.

(٥) علي بن محمد، ج١، ط٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هج، ص٧.

(٦) محمد جعفر الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ط٥، قم، مطبعة أمير، ١٤١٤هج، ص١٤.

العلم إسم واحد مخصوص أو عدة أسماء تشير إليه وتختص به.

نعم، يمكن ملاحظة أنَّ علم الأصول عنوان شامل لأصول الفقه ولغيره من أصول القوانين الوضعية وغيرها؛ ولكن لمّا كانت الحضارة الإسلامية تستمد قوانينها من الفقه الإسلامي، فقد أطلق الأصوليون وبملاحظة هذه الحيثية، عنوان "علم الأصول" على المسائل والقواعد التي تتفرع عليها قوانين فقهية وأرادوا به أصول الفقه، وأصول الفقه لفظ مركب من مضاف وهو الأصول، ومضاف إليه وهو الفقه، والفقه الذي نتكلم عنه في المقام هو فقه الشريعة الإسلامية، وهو: "العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية"[١]، ويعرفه البعض: بأنه "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة... كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة، وكون العقد صحيحاً [أو] فاسداً [أو] باطلاً، وكون العبادة قضاءً [أو] أداءً..."[٢].

عُرِف أصول الفقه بأنه منهج البحث عند الفقيه أو منطق مسائل الفقه[٣]، وقواعده تشمل معظم أبواب الفقه، أي أن أكثر الأحكام الفقهية مدينة في استنباطها لقواعد هذا العلم، حيث يُعِدّ الفقيه أو الأصولي قواعد هذا العلم؛ ليستخدمها في عملية الاستنباط، والشخص المتخصص بهذا العلم يُسمَّى أصولي بإضافة ياء النسبة.

أ- تعريف أصول الفقه:

يتم تعريف العلم عادة؛ لأجل التوصل إلى تصور واضح حول موضوع

(١) الواعظي، محمد سرور، مصباح الأصول، ج٢، ط٥، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٣هج، ص٢٤٧.

(٢) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هج، ص٥.

(٣) د. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٤، القاهرة، دار التعارف، ١٩٧٨ م، ص٦٥.

العلم، ومسائله؛ ولهذا يلحظ في التعريف المطروح لأي علم ضم موضوعات مسائله بنحو الإجمال، بحيث يكون التعريف جامعاً لتلك المسائل مانعاً من دخول مسائل العلوم الأخرى ضمن مسائله.

بالنسبة لأصول الفقه، طرح الأصوليون تعاريف متعددة لهذا العلم، ولكنهم لم يتفقوا على تعريف موحد حتى يومنا هذا؛ وينبع هذا الاختلاف من عدم التوافق حول تحديد طبيعة موضوع هذا العلم، ومن تعدد الرؤى حول فكرة الحد، فمسألة الحد عند البعض[1] هي لمجرد تمييز المسائل الأصولية عن غيرها؛ بذكر أوصافها الخاصة بها، بحيث لا يدخل فيها ما ليس منها ولا يخرج منها ما هو فيها، أي ذكرها بالأعراض الملازمة المصاحبة لها دون تعريفها بحقيقتها وذاتياتها التي تتألف منها؛ لأنهم يعتبرون أنَّ الماهية أمر اعتباري؛ ويؤمنون بحقيقة مسبقة مفادها: أنَّ معرفة حقيقة وذاتيات الشيء غير متيسرة لغير علام الغيوب، وبالتالي إذا لم يمكن معرفة حقيقة وذاتيات الشيء، فلا يمكن تعريفه بالجنس والفصل الحقيقيين.

وهناك اتجاه ثانٍ يمثله إمام الحرمين*[2]، والغزالي**[3] ومن حذى حذوهما،

(١) د. النشار،، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٤٨- ٤٩.

* الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ابن عبد الله ضياء الدين أبو المعالى الشافعي الشهير بإمام الحرمين، ولد سنة (٤١٩ هج)، قدم بغداد، ثم سافر وجاور في مكة، والمدينة، ثم رجع إلى نيسابور للتدريس والوعظ فيها إلى أن توفي بها سنة (٤٧٨ هج)، له كتب عدة منها: الإرشاد في علم الكلام، والبرهان في الأصول وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ١، ص ٦٢٦).

(٢) (م.ن)، ص٨٤، ٨٦، ٨٨.

** أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، وشهرته حجة الإسلام، فقيه، وأصولي شافعي، ولد سنة (٤٥٠ هج)، وتوفي سنة (٥٠٥ هج)، له تصانيف كثيرة منها: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة في العقائد والكلام، وغاية الوصول في الأصول وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ٢، ص ٧٩).

(٣) (م.ن)، ص٨٤.

حيث يعتقد هذا الاتجاه بإمكانية التعريف بالجنس والفصل؛ تبعاً لأخذهم بمباحث الحد الأرسطي، فيما يرى اتجاه ثالث بأنَّ التعريف هو مجرد شرح للإسم وتبديل لفظ بلفظ آخر[١].

وتتضح مسألة الاختلاف في التعاريف من خلال تصفحنا لعدد من تحديدات الأعلام لأصول الفقه، وهي كما يلي:

يقول الشيخ المفيد* (٣٣٨ ـ ٤١٣ هج) في تعريفه لأصول الفقه في كتابه التذكرة بأصول الفقه: "أصول الفقه: يعني العلم الذي يحتوي على القواعد العامة التي يعتمدها الفقيه عندما يريد معالجة أدلة الأحكام الفقهية ليستنبط منها، وهي تتنوع إلى قواعد تحدد نوعية الأدلة القابلة للاستخدام في الفقه، وإلى قواعد تحدد مدى دليلية تلك الأدلة، وإلى قواعد تحدد شروط الاستدلال الصحيح، وطرقه، ومسالكه المعتبرة شرعاً، وإلى قواعد تحدد الأدوات اللازمة للمعالجات عند تعارض الأدلة وتناقضها، وبمعرفة هذه القواعد واستيعابها ثم تطبيقها، يكون الفقيه على عدة وقوة لاستنباط الحكم في علم الفقه، معتمداً مبانيه الأصولية تلك"[٢].

ويحدده إمام الحرمين الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨ هج) في البرهان بالقول: "فإن قيل: فما أصول الفقه (؟)، قلنا: هي أدلته..."[٣].

---

(١) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ج١، بيروت، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، (د.ت)، ص٤٦٣.

* المفيد، محمد بن محمد بن النعمان المفيد، يكنى أبا عبد الله ويعرف بابن المعلم، هو من جملة متكلمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان فقيها متكلما، وله قريب من مائتي مصنف كبارا وصغارا، ولد سنة (٣٣٨ هج)، وتوفي(٤١٣ هج).(الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ٢٣٨).

(٢) تحقيق مهدي نجف، ومحمد حسون، ومحمد النعمان العبكري، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هج، ص٥.

(٣) ج١، تحقيق د. عبد العظيم محمد الديب، ط٤، مصر، (د.ن)، ١٤١٨ هج، ص٧٩.

وعرفه الطوسي* (٣٨٥- ٤٦٠) في عدة الأصول بالقول: "أصول الفقه: هي أدلة الفقه"(١).

ويعرفه الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هج) في المستصفى في علم الأصول بالقول: "أصول الفقه: عبارة عن أدلة... الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل..."(٢).

ويعرفه الرازي** (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هج) في المحصول في علم أصول الفقه بالقول: "أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها"(٣).

وعرفه الآمدي*** (٥٥١ ـ ٦٣١ هج) بالقول: "أصول الفقه: هي أدلة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من

---

* محمد بن الحسن الطوسي، أبو جعفر، شيخ الطائفة الإمامية في الفقه، صنف في التفسير، والحديث، والفقه، وعلم الأصول، والرجال وغيرها، ولد في شهر رمضان سنة (٣٨٥هج)، وتوفي سنة (٤٦٠ هج)، قدم بغداد من خراسان سنة (٤٠٨ هج).

(١) ج١، ص١٨.

(٢) ص٥.

** فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التميمي البكري الطبرستانى الرازي المعروف بابن الخطيب، فقيه، وأصولي شافعي، ولد بالري سنة (٥٤٤ هج)، وتوفي بهراة سنة (٦٠٦ هج)، له تصانيف كثيرة منها: البرهان في قراءة القرآن، وتعجيز الفلاسفة، والمحصول في علم الأصول وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ٢، ص ١٠٧).

(٣) ج١، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هج، ص٨٠.

*** الآمدي، علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين (٥٥١ ـ ٦٣١ هج / ١١٥٦ ـ ١٢٣٣ م)، أصولي وباحث، أصله من آمد ديار بكر التي ولد بها، تعلم في بغداد، والشام ثم انتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر، حسده بعض الفقهاء، فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة، والتعطيل، ومذهب الفلاسفة، فخرج متخفيا إلى حماة ومنها إلى دمشق التي توفي بها، له نحو عشرين مصنفا منها: الإحكام في أصول الأحكام، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين وغيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٤، ص ٣٣٢).

جهة الجملة لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة المستعملة في آحاد المسائل الخاصة"[1].

ويعرفه الأخوند الخرساني (١٣٢٨ هج) في كفاية الأصول بالقول: "صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهَى إليها في مقام العمل"[2].

ويعرفه السيد الخوئي* (١٤١٣ هج) بالقول: "هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية، من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها"[3].

ويعرفه السيد محمد باقر الصدر** (١٤٠٠ هج) بالقول: "أصول الفقه: هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي"[4].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٧.

(٢) ج١، ص٩.

* السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣ هج)، كان في وقته مرجعاً دينياً كبيراً، انتهت إليه المرجعية الدينية في النجف بعد وفاة السيد محسن الحكيم سنة (١٣٨٩ هج) وقلد في أنحاء عديدة من العالم، له مصنفات في الأصول، والفقه، والتفسير وغيرها من العلوم الإسلامية، ولد في مدينة خوي التابعة لمحافظة أذربيجان الغربية، ورافق والده إلى مدينة النجف سنة (١٣٣٠ هج) وانضم إلى الحلقات الدراسية في مراحلها المعروفة، وتخرجت عليه جموع غفيرة من الطلاب والعلماء المعروفين، ضيق عليه النظام العراقي البعثي السابق وعرّضه لأنواع الممارسات الظالمة إلى أن توفي بالنجف ودفن فيها. (موسوعة مؤلفي الإمامية، مجمع الفكر الإسلامي، ج ٢، ص ٤٥٨).

(٣) الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ط٣، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠هج، ص١١.

** محمد باقر بن حيدر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هج / ١٩٣٢ ـ ١٩٨٠م)، درس في النجف الأشرف على محمد رضا آل يس، والسيد أبو القاسم الخوئي، له (٢٥) كتابا منها: فلسفتنا، واقتصادنا، والمعالم الجديدة في الأصول، ودروس في علم الأصول وغيرها. (الحسن، نزيه، السيد محمد باقر الصدر دراسة في النهج، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٢م، ص١٥ – ١٨).

(٤) دروس في أصول الفقه، ج٢، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ١٤٠٦ هج، ص١١.

ويعرفه الشيخ محمد رضا المظفّر* بقوله: هو "علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي"[١].

وما تظهره هذه التعاريف، أن بينها جهة اشتراك وجهة افتراق:

ـ **جهة الاشتراك**: وتتمثل في عوامل عدة أهمها:

أ ـ أن الفقيه يستند في عملية استنباطه للأحكام الشرعية إلى أدلة الفقه أو أصول يسميها السيد محمد باقر الصدر بالعناصر المشتركة[٢]، وهي الدليل على الفروع الفقهية بنحو الإجمال.

وهناك طريقة أخرى في عملية الاستدلال تتمثل في تأسيس الأصول على الفروع؛ وذلك باستخراج القاعدة الأصولية من خلال تجميع مسائل فقهية خاصة من أبواب شتى، تشترك جميعها في اتجاه واحد وحكم فارد، حيث يخلص الفقيه إلى استنتاج قاعدة أصولية منها، ومن ثم يعود فيطبق تلك القاعدة في الأبواب الفقهية المناسِبة لها، كما فعل الشاطبي**[٣] أحيانا في كتاب الموافقات، وكما

---

* محمد رضا المظفر، ولد في النجف (١٣٢٣هج)، وتوفي (١٣٨٣هج)، تتلمذ على الميرزا محمد حسين النائيني، وضياء الدين العراقي، ومحمد حسين الأصفهاني، أسس جمعية منتدى النشر(١٣٥٤هج)، وله عدد من المؤلفات منها: المنطق، وأصول الفقه وغيرها. (الخرساني، غلام رضا عرفانيان اليزدي، تتمة كتاب أصول الفقه، قم، طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧م).

(١) أصول الفقه، ج١، ط٤، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، ١٣٧٠ هج، ص٥.

(٢) دروس في أصول الفقه، ج١، ج٢، ج٣.

** الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق، محدث، وفقيه، وأصولي، ولغوي، ومفسر، مات في (... ـ ٧٩٠ هج /... ـ ١٣٨٨ م)، له عدة مؤلفات منها: الموافقات في أصول الأحكام وغيره. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١، ص ١١٨).

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،ج١، ص٦.

فعل الشيخ يوسف البحراني *- الإخباري -، في كتابه الحدائق والدرر النجفية، فمثلا: لإثبات القاعدة القائلة بأنَّ "كل جاهل إذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي، فلا يترتب على ذلك الخطأ تبعة"(١)، جمع البحراني ما يلي:

١ - "ما دل من الشرع في أحكام الحج على أنَّ الجاهل معذور، فمَنْ لبِس وهو محرم ثوبا لا يجوز له لبسه جهلا بالحكم، لا شيء عليه.

٢ - ما دل في أحكام الصوم على أنَّ الجاهل معذور، فمن صام في السفر وهو لا يدري أن الصوم في السفر غير جائز، صح صومه، ولا شيء عليه.

٣ - ما دل في أحكام النكاح على أنَّ الجاهل معذور، فمن تزوج امرأة في عدتها جهلا منه بحرمة ذلك، لم تحرم عليه بالحرمة المؤبدة؛ نظراً لجهله، بل كان له أن يتزوجها من جديد بعد انتهاء عدتها.

٤ - ما دل في أحكام الحدود على أن الجاهل معذور، فمن شرب الخمر جهلا منه بحرمته، لا يُحد.

٥ - ما دل في أحكام الصوم على أنَّ من صلّى أربعاً وهو مسافر جهلا منه بوجوب القصر، صحّت صلاته، ولم يجب عليه القضاء"(٢).

استنتج البحراني من هذه الجزئيات أنها تشترك جميعها في قاعدة أصولية عامة مفادها:

---

* الشيخ يوسف البحراني، فقيه إخباري من الإمامية (١١٠٧- ١١٨٤ هج)، صاحب كتاب الحدائق الناضرة في الفقه. (الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، ج ١، ص ٦٦).

(١) نقلا عن محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط٢، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥ هج، ص١٦٣.

(٢) (م.ن)، ص١٦٣.

معذّرية الجاهل إذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي؛ وبذلك يمكن تعميم الحكم إلى سائر حالات الجهل في شتى الأبواب الفقهية. يعلّق الشيخ المفيد على هذا النوع من التأصيل بالقول: "ولا يلزم أن تكون الأدلة إلى أحكام فروع الفقه أصولا للفقه؛ لأنَّ الكلام في أصول الفقه إنما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الأصول على الأحكام على طريق الجملة دون التفصيل، وأدلة الفقهاء إنما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل"[1]، وهذا الأمر أشار إليه الغزالي، والرازي في تعريفهما "... معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل"[2].

ب ـ تشير هذه التعاريف بشكل واضح إلى الترابط الوثيق بين البحوث الأصولية على المستوى النظري والبحوث الفقهية على المستوى العملي، فعلم الفقه يستمد من أصول الفقه الأدلة، أي أنَّ أصول الفقه بمثابة المقدمة لعلم الفقه، وهو يدور مدار الحكم الشرعي؛ ولهذا اختار بعض الأصوليين تعريفه بأدلة الفقه؛ ومن ذلك يمكن فهم أنه كلما توسعت دائرة البحوث الفقهية بزيادة الموضوعات المستجدة، كلما كانت عاملاً محفزاً للبحوث الأصولية لمواكبتها، وإيجاد الحلول المناسِبة لها، وهذا يؤدي إلى كون التعاريف اللاحقة تلحظ في طياتها عدداً من العناصر المشتركة أكثر وأدق من التعاريف السابقة، والمثال الواضح لذلك: تعريف صاحب كفاية الأصول لأصول الفقه بأنه: "صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل"[3]، حيث ميّز في تعريفه: "أو التي يُنتهى إليها في مقام

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، تحقيق د. أبو القاسم كرجي، إيران، دنشكاه تهران، ص٧.

(٢) المستصفى في علم الأصول، ص٥.

(٣) الخرساني، ص٩.

العمل" بين الأصول العملية ـ كالاستصحاب، والبراءة، والتخيير، والاحتياط ـ، التي يستخدمها الأصولي لتحديد الوظيفة العملية للمكلف عند فقد الدليل أو الأمارة، وبين القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، أي أنَّ الخرساني ميّز بتعريفه بين نوعين من العناصر المشتركة التي يستخدمها الفقيه، بالإضافة إلى تحديده لآلية عمل المستنبط من خلال تحديده لنوعي العناصر المشتركة التي ينبغي أن يرجع إليها في عملية الاستنباط ؛ وبذلك يمكن القول بأنَّ التعاريف تحتوي في طياتها على تحديد آلية عمل المستنبط، والعناصر المشتركة التي سيتبعها، ومِنَ الطبيعي أن يتساءل الذهن عن مدى سعة دائرة المسائل الأصولية، وحدودها، بعد تدرج الأصوليين في تعريف أصول الفقه بأنه "أدلة الفقه"، وأنه "القواعد العامة التي يعتمدها الفقيه"، ثم إلى القول بأنه "صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل"، ثم "بأنه العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي".

ت ـ القواعد الأصولية هي عبارة عن قواعد وظيفية تُستخدم في استنباط الفقه؛ ولهذا فمِنَ الطبيعي أن تكون الموضوعات الفقهية هي التي تحدد للأصولي المادة التي يجب عليه إعمالها أصولياً في الفقه، كما إذا مرّ بالفقيه روايتان متعارضتان في النجاسة والطهارة، فإنَّ الأصولي ينظر من خارج الروايات ليحدد طبيعة القاعدة التي يجب عليه إعمالها في باب التعارض، وهذه النظرة خارجية وليست داخلية، وتأتي بعد حصول التعارض.

ث ـ ركز الأصوليون في تعاريفهم على الغرض المتوخى من البحث في المسائل الأصولية وهو استنباط الأحكام الشرعية؛ ولأجل بيان أنَّ هذا الغرض هو واحد في جميع المسائل الأصولية المدونة فعليّاً، عمد أصحاب المنحى الفلسفي في الدراسات الأصولية إلى تطبيق قاعدة الواحد الفلسفية في هذه

الدراسات وهي: أنَّ "الواحد لا يصدر إلا عن واحد"[١]، حيث استندوا إلى هذه القاعدة للقول بأنه ما دام هناك غرض واحد لأصول الفقه وهو استنباط الأحكام، فلا بُد وأن يكون هناك موضوع واحد لمسائل هذا العلم المختلفة، حيث يكون هذا الموضوع جامعاً للمسائل الأصولية المختلفة بالتقرير التالي:

إنَّ غرض أصول الفقه واحد، والواحد يستحيل صدوره عن كثير، بمعنى أنَّ المسائل الأصولية عبارة عن جملة من القضايا المختلفة، لا جامع بينها سوى اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم وهو الاستنباط، وهذا الأثر الواحد لا بد وأنه يستند إلى مؤثّر واحد، هذا المؤثر الواحد هو موضوع العلم الذي يكون جامعاً لموضوعات المسائل الأصولية المختلفة، وبذلك يتحصل ما يلي:

هناك موضوع جامع لموضوعات المسائل الأصولية المختلفة، وهذا الموضوع الواحد هو المؤثر في وجود الغرض الواحد الذي هو استنباط الأحكام؛ لأنَّ "الواحد لا يصدر إلا عن واحد"، وانطلاقا من هذه النتيجة قال الخرساني: "ربما لا يكون لموضوع العلم، - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل -، عنوان خاص وإسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، [ويشير إليه كعنوان خاص]، بداهة عدم دخل ذلك العنوان الخاص في موضوعية المسائل أصلاً"[٢]؛ لأنَّ الغرض يترتب على ذات الموضوع لا على العنوان والإسم المشيرين إلى الموضوع.

وهذا يدل بأسلوب غير مباشر على "وجود الموضوع في كل علم"[٣] بما

---

(١) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،ج٢، قم، منشورات مصطفوي، (د.ت)، فصل (١٣) و(١٤)، ص٢٠٤ ـ ٢١٢.

(٢) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص١٤.

(٣) القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، ط١، قم، مكتب السيد السيستاني، ١٤١٤ هج، ص١٠١.

في ذلك أصول الفقه؛ لأنَّ قاعدة الواحد يمكن تطبيقها في كل علم له مسائل مختلفة وغرض واحد متمخض عنها.

والملاحظ على هذا النقاش الدائر بين الأصوليين، أنه يتمحور حول الملاك الذي يجمع مسائل هذا العلم ويدرجها ضمن موضوع واحد، ما هو (؟)، هل هو الغرض كما أشارت إليه التعاريف (؟)، أم أنَّ مسائل هذا العلم تتمايز بنفسها عن مسائل العلوم الأخرى وتندرج بشكل تلقائي تكويني تحت موضوع هذا العلم (؟) أم هناك شيء آخر (؟)؛ لعلّ القول الثاني، ـ أي أنَّ مسائل هذا العلم تتمايز بنفسها وتندرج بشكل تلقائي تكويني تحت موضوع هذا العلم ـ، لا يخلو من نظر؛ لأنها لو كانت كذلك، لم يقع نزاع فيها أو في بعضها بين الأصوليين على أقلّ التقادير، ـ بعض النزاع جاء نتيجة عوامل مسبقة لعبت دوراً مهماً في إقصاء بعض الأدلة عن الاستدلال بها، كما في النقاش الحاصل في القياس المستنبط العلة من قِبل مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولكن أصل القياس بقي من المسائل المعوّل عليها في أصول الفقه الإمامي ـ، وما يميز المسائل الأصولية عن غيرها من مسائل العلوم الأخرى، أنَّ الغرض من ورائها هو استعمالها في استنباط الأحكام، وبالتالي فترجيح القول الأول على الثاني يبدو منطقيّاً ما لم يكن هناك مناط آخر، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ الموضوع بمعنى محور البحث أصبح ضروريا لكل علم في عصرنا الحديث، ـ بعدما استقلت العلوم عن بعضها البعض ـ، ومحور البحث يُنشد بغرض ترتيب النتيجة عليه، سواء كانت النتيجة ذات غرض واحد كالاستنباط في الفقه، أو كانت ذات أغراض متعددة.

ــ **جهة الافتراق**: ومن أهم عواملها:

الموقف من الحد: أثار انتشار المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي مواقف متعددة بين الفلاسفة، والمتكلمين، والأصوليين، والفقهاء؛ نظراً لما تحتويه المادة المنطقية اليونانية من مبان فكرية تختلف في بعض جوانبها مع المعارف الإسلامية، فانقسموا حيالها بين مؤيد ومعارض:

ـ أما الفريق المؤيد، فيمثله فلاسفة كالكندي*، والفارابي**، وابن سينا***، والخواجه نصير الدين الطوسي****، وابن رشد*****[1]

* الكندي، يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل، وكنيته أبو يوسف (١٨٥- ٢٥٦هج)، عالم بالطب، والفلسفة، والحساب، والمنطق، والهندسة، والنجوم وغيرها، ولد بواسط، ونشأ في البصرة، انتقل إلى بغداد فتعلم فيها وبرع في العلوم إلى أن أصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراما، وشي به إلى المتوكل العباسي، فضرب، وأخذت كتبه ثم ردت إليه، له ما يزيد على ثلاثمائة رسالة، توفي ببغداد حوالى (٢٥٦ هج)، وقيل حوالى (٢٥٢ هج)، وقيل (٢٦٠ هج). (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١٣، ص ٢٤٤)، (والذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ١٠، ص ٢٥٨).

** الفارابي، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي، شيخ الفلسفة، له تصانيف كثيرة مشهورة، بدأ بالعراق، ولقي متى بن يونس فأخذ عنه، ثم سار إلى حران فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني، وسار إلى مصر ثم دمشق، فسكن فيها أيام سيف الدولة الحمداني الذي كان يجري عليه في كل يوم أربعة دراهم، توفي في دمشق (٣٣٩ هج)، وقبره بباب الصغير، يعتبر أول حكيم نشأ في الإسلام حتى لقب بالمعلم الثاني مقابل المعلم الأول الذي هو أرسطو، استفاد الشيخ أبو علي بن سينا من كتبه كثيرا. (الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ١، ص ٣٣).

*** أبو علي بن سينا، ولد(٣٧٣هج)، وتعلم أصول العربية والقواعد الأدبية، وعلوم الحساب، والهندسة، والجبر، والمقابلة، والمنطق من أقسام مسائل الحكمة، وإقليدس، والمجسطي، والفقه، والأصول، وبعد ذلك اشتغل في علوم الحكمة الطبيعية، والإلهية، ففتحت له أبواب العلوم، ثم اشتغل بتحصيل علم الطب، فصار وحيد دهره في هذا الفن حتى أنَّ المهرة فيه كانوا يحضرون درسه، ويستفيدون من درر تدقيقاته.

لما بلغت سنّه إلى ثمانية عشر عاماً، فرغ من جميع العلوم المنطقية، والرياضية، والطبيعية، فمال إلى علم ما بعد الطبيعة، واشتغل بمطالعة ما كتب في ذلك العلم، وما صنفه الفارابي حتى انكشف له ما خفي عليه منها.

عمل لدى عدد من الأمراء والسلاطين كنوح بن منصور، وشمس الدولة الذي استوزره وقدمه على أولياء دولته، وعلاء الدولة وغيرهم، تنقل بين عدد من البلدان كبخارى، وخوارزم، وداهستان، ومدينة الري، وهمدان، وأصفهان وغيرها، مرض بالقولنج ومات في همدان وعمره أربعٌ وخمسون سنة، (طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج ٢، ص ٤٨٨).

**** الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، عالم متبحر في العلوم العقلية، والنقلية، والرياضية، ولد(٥٩٧هج)، وتوفي في بغداد (٦٧٢هج)، ودفن في مشهد الكاظمين عليهما السلام.

عاصر هولاكو خان من أولاد جنكيز خان، وعمل في بلاطه ومشورته، فأكرمه هولاكو غاية الإكرام، واستفاد من علومه في الأرصاد الفلكية، بنى مرصدا للفلك في محروسة مراغة من أعمال تبريز للرصد، فرصد فيه، واستنبط عدداً من الآلات الرصدية، وكان من أعوانه على الرصد عدد من العلماء والتلاميذ الذين أرسل الملك هولاكو خان في طلبهم، حيث ضبطوا حركات الكواكب.

وللخواجة عدة مؤلفات منها، تجريد الاعتقاد، والتذكرة في الهيئة، وتجريد إقليدس، وتحرير المجسطي، وشرح الإشارات، والفصول النصيرية، والفرائض النصيرية، وآداب المتعلمين، ورسالة الإسطرلاب، ورسالة الجواهر، ونقد المحصل، والرسالة المعينية بالفارسية، ورسالة خلق الأعمال، ورسالة اوصاف الأشراف، وقواعد العقائد وغيرها. (طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج ٢، ص ٤٤٤).

***** ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أبي القاسم أحمد بن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن

الذين قبلوا بهذا المنطق، وعملوا به[1].

وأما الفريق المعارض، فيمثله بعض فقهاء أهل السنة، وأصولييهم، ومتكلميهم، حيث انقسموا باتجاهين:

الاتجاه الأول: ويمثله الأصوليون المتكلمون السنة الأوائل، وفقهاؤهم، والسلفيون الذين لم يقبلوا بالمنطق الأرسطي، واستخدموا معارف تتوافق مع اتجاههم الفكري.

الاتجاه الثاني: ويمثله فريق من الأصوليين المتكلمين المتأخرين الذين قبلوا بهذا المنطق، وعملوا على تغيير بعض عناصره واتجاهاته الفكرية[2].

(١) الحد عند الأصوليين المتكلمين السنة الأوائل:

إنَّ الغاية من تعريف العلم، هو التوصل إلى المجهول التصوري من خلال المعلوم التصوري الذي يُسمَّى معرِّفا، وهو وسيلة من وسائل المعرفة عند المناطقة والفلاسفة الأرسطيين؛ لأنه يؤدي إلى "حضور صورة الشيء

أحمد بن رشد القرطبي، ولد سنة (٥٢٠ هج)،

برع في الفقه، والطب، والعربية، والفلسفة، نقم عليه المنصور صاحب المغرب بقرطبة؛ بسبب اشتغاله بالفلسفة، له من التصانيف منها: تهافت التهافت، وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ومختصر المستصفى في الأصول، ومنهاج الأدلة في الأصول وغيرها.

ينقل عن ابن حمويه أنه لما دخل بلاد الأندلس سأل عن ابن رشد، فقيل له: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد؛ لأنه رفعت عنه أقوال ردية، ونسبت إليه العلوم المهجورة، أي اشتغاله بالفلسفة، مات محبوسا بداره. (سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ٢١، ص ٣٠٧).

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٥– ٢٨.

(٢) (م.ن)، ص ٢٧– ٢٨.

عند العقل"[1] من خلال التعريف بالجنس والفصل، كالحيوان الناطق الموصل إلى معرفة مفهوم الإنسان، أي أنَّ المناطقة والفلاسفة الأرسطيين اهتموا بالمعرفة العقلية، وكيفية حدوثها في الذهن من خلال توضيح المفهوم، حيث يمكن تعريفه من خلال تجزئته وتحليله إلى جنسٍ وفصل، ثم إعادة تركيبه بشكل موصل إلى معرفة ماهيته، وصفاته الذاتية، ومهدوا لمسألة التعاريف بمباحث منطقية كمباحث الألفاظ ودلالاتها، وأقسامها كالمختص، والمشترك، والمنقول، والمرتجل، والحقيقة والمجاز، والترادف والتباين، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي وصولاً إلى الكليات الخمس كالجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام[2]، كما واعتنوا بالنظريات الفلسفية، واعتبروا أنَّ "الماهية قالب ذهني كلي للموجودات العينية[3]، أي أنَّ الماهية عبارة عن مفهوم عقلي منعكس في الذهن عن الماهية الحقيقية للموجودات الخارجية؛ لأنَّ ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج، وظلٌّ له"[4]؛ "وبذلك يكون [من] أهم مباحث التصورات هو التعريف"[5] الذي ينقسم إلى: التعريف بالحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص، والتعريف بالمثال، وبالتشبيه[6].

(١)، محمد رضا، المنطق، لبنان، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (د.ت)، ص١٥.

(٢) (م.ن)، ص ٣١ ـ ١٢٤.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، ترجمة حبيب فياض، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٥م، ص٥٠.

(٤) (م.ن)، ص٥٠.

(٥) د. النشار،، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٣٩ ـ ٥٦.

(٦) المظفر، المنطق، ص ٩٧ ـ ١٠٥.

أما الطرق العلمية الموصلة إلى الحد عند المناطقة والفلاسفة فهي:

أ ـ الاستقراء: كتقسيم الأديان السماوية إلى اليهودية، والنصرانية، والإسلامية، مع فرض وجود فرد آخر لها عقلا.

ب ـ القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات:كتقسيم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق.

ت ـ التحليل والتركيب: ومثاله: تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، فعند تحليل العقل لمفهوم الإنسان، يجد أنَّ هناك مفهومين: "مفهوم الجنس الذي يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذي يختص به ويكون به الإنسان إنسانا"[1]، فعملية التحليل ترجع في النهاية إلى كون الجنس والفصل لفظين مختلفين لمسمىً واحد، أي أنهما من الأمور التي تفصّل ما هو مجمل في المعرَّف، وأما عملية التركيب، فهي عبارة عن عملية إعادة تركيب لما تم تحليله على أساس الماهية[2]، والمثال الواضح على ذلك التعاريف الحدية.

بالنسبة للأصوليين المتكلمين السنة الأوائل، لم يقبلوا بمسألة الحد كما وردت عند المناطقة الأرسطيين؛ وذلك لأنَّ التعريف بالحد عند المناطقة هو لأجل معرفة المجهول التصوري من خلال المعلوم التصوري المؤدي إلى العلم الحصولي الكسبي، والعلم الحصولي إنما يُتوصل إليه بواسطة معرفة الصفات الذاتية للشيء عن طريق معرفة الجنس والفصل الحقيقيين بواسطة التحليل العقلي للماهية الكلية، أي أنَّ الحد عند المناطقة له منشأ انتزاع في الخارج،

(١) المظفر، المنطق، ص ١٠٢ ـ ١٢١.

(٢) بدوي، عبد الرحمان، المنطق الصوري والرياضي، ط٥، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨١م، ص١٣٥.

وأنَّ العقل يستطيع أن يدرك الماهية الحقيقية[1] المنتزعة عن ذات الشيء وذاتياته الخارجية، وبالتالي يمكن تحليلها ذهناً ثم إعادة تركيبها في تعريف، بالإضافة إلى أنه لا بد وأن تكون ذات الشيء وذاتياته ثابتتين بشكل دائم حتى يمكن إدراك ماهيته الحقيقية ومن ثم تحليلها.

الأصوليون المتكلمون السنة الأوائل لم يقبلوا بهذه النتيجة؛ لأنهم يعتقدون بحقيقة مسبقة مفادها: أن "حقائق الأشياء بكافة أنواعها وأشكالها مستورة عنا، ولا طريق لنا إليها؛ لأنَّ أفكارنا لا تملك قوة إدراكها والوصول إلى واقعها"[2] وحقائقها الذاتية، والعقل يدرك ظواهر الأشياء أما حقائق الأشياء فلا يدركها سوى علاّم الغيوب؛ ولهذا اعتبروا أنَّ الحد المنطقي له تعلق بالأمور الماورائية، وبعلل الأشياء. ولمّا كانوا يعتقدون بأنَّ الماهية هي عبارة عن خلق دائم مستمر، وتحتاج في وجودها واستمرارها إلى فعل الله وخلقه الدائم، فمِنَ الطبيعي أن يجعلهم ذلك يذهبون باتجاه آخر في مسألة التعاريف تنسجم مع ما يعتقدونه وهو: إما التعريف بالإسم[3] أو التعريف بالرسم.

ـ التعريف بالإسم أو باللفظ: يحكي الرازي في كتابه المحصول في علم أصول الفقه عن بعض المتكلمين السنة الأوائل من الذين نَحوْا منحى الاتجاه الإسمي، بأنهم اعتبروا الحد هو "تبديل لفظ خفي بلفظ أوضح تنبيهاً للسائل"[4]، ويوضح الرازي المراد من هذا التعريف: بأنه تعريف اللفظ بما يطابقه

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٥٣.

(٢) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٤٤.

(٣) د. النشار، (م.س)، ص٥٣.

(٤) ج١، ص ٢٥٧.

في الدلالة[١]، أي أنَّ هناك ألفاظاً مترادفة وضعت لمعنى واحد، حيث يتم تبديل الخفي منها بالذي هو أوضح منه دلالة في ذهن السائل. تأثر بعض الأصوليين المتقدمين بهذا المسلك، فأنكروا "أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات [التي تشكل المقسم للكليات الخمس]، وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظياً بحتاً، [فيميزون] بين المحدود... وغيره بدون التقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات..."[٢]، أي أنَّ عمل هذا المسلك هو عبارة عن عملية تبديل الألفاظ بعضها ببعض، فهي عملية توضيح للمعنى بلفظ آخر أوضح دلالة؛ لتمييز صورة المعنى في الذهن بشكل أوضح، وهذه الصورة إما أن يكون لها منشأ انتزاع في الخارج، أولا يكون.

وبعبارة أوضح: إنَّ عملية تبديل لفظ خفي بلفظ أوضح منه دلالة إنما يحدث لأجل تمييز المعنى المدلول للفظ أو المفهوم في ذهن السائل، وهذا المعنى المراد تفسيره إما أن يكون مفهوماً اعتبارياً محضاً ليس له ما بإزاء في الخارج، وإما أن يكون له منشأ انتزاع في الخارج، ومنحى التعريف الإسمي ينحى باتجاه المفهوم الاعتباري بقرينة قولهم: "إنَّ التعريف بحسب الإسم، هو تحصيل صورة غير حاصلة... بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها في الخارج"[٣] ؛ وبذلك تكون التعاريف الإسمية مختصة بالجهات الاعتبارية المحضة دون غيرها من الأمور الانتزاعية أو الأمور الخارجية التكوينية، وهي لا تؤدي إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، ولا إضافة تصور جديد إلى ذهن الإنسان، وإنما ينحصر عملها بتوضيح أن هذا اللفظ وضع لمعناه.

كان لهذا النوع من التعاريف صداه في القرنين السادس، والسابع الهجريين

---

(١) د. النشار، المحصول في علم أصول الفقه، ج١، ص٢٥٧.

(٢) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٨٤.

(٣) (م.ن)، ص٥٤.

وما بعدهما لدى عدد من علماء الأصول[1]، ويوضح صاحب كفاية الأصول ذلك بشكل جلي بقوله: "ولا يخفى أنَّ اختلاف عبارتهم في بيان [معنى الاجتهاد]، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته؛ لوضوح أنهم ليسوا في بيان حده أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح إسمه، والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ [بلفظ] آخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.ـ[أي أنَّ صاحب كفاية الأصول يحكي مسألة تبديل الألفاظ في التعاريف الإسمية بألفاظ أخرى، عمن استعملها على نحو أعم مما فسره الرازي في كتاب المحصول]، ومن هنا انقدح أنه لا واقع للإيراد على تعريفات،ـ [الحاجبي*، والعلامة**، والبهائي***[2]] ـ، بعدم الانعكاس أو الاطراد كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بكنهها أو

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٨٢.

*الحاجبي، عثمان بن عمر بن الحاجب المالكي المتوفي سنة (٦٤٦ هج)، له مختصر الأصول، وقد اختصره من كتابه الموسوم بمنتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. (الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ١٤، ص ٥٦).

**العلامة، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، من علماء الإمامية، ولد(٦٤٨هج)، وتوفي(٧٢٦هج)، مات في الحلة ونقل منها إلى الغري، ودفن في جوار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، كان عالماً بعلم الكلام، والفقه، والأصول، والعربية وسائر العلوم الشرعية، والمطالب العقلية الحكمية، درس على علماء الخاصة، والعامة، وله أكثر من سبعين كتابا. (طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج ٢، ص ٤٣٤).

***البهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي المشتهر ببهاء الدين العاملي الحارثي، منسوب إلى الحارث الهمداني الذي كان من أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ومن خواصه، وهمدان قبيلة من اليمن، هو عالم فقيه، له شعر بالعربية، والفارسية، عالم بالحديث، والمعاني، والبيان، ورياضي، صاحب الوجيزة في الرجال التي جعلها مقدمة لكتابه الحبل المتين، وكتاب مشرق الشمسين وغيرها، ولد في بعلبك(٩٥٣ هج)، وتوفي سنة (١٠٣١هج)، وقيل سنة (١٠٣٥هج)، انتقل مع والده وهو صغير إلى الديار العجمية، ثم سافر في الأقطار الإسلامية لمدة ثلاثين سنة، ثم عاد إلى الديار العجمية وتوفي فيها.(معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٧، ص ١٥).

(٢) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٤٦٣.

بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علاّم الغيوب... "[١].

والذي يظهر من كلام الخرساني، أنه يميل هو الآخر إلى التعاريف الإسمية.

وأما قوله: "... كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ [بلفظ] آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بآخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم..."، فإنَّ هذه العبارة طرحت سؤالاً حول قول اللغوي الذي بحثه الأصوليون تحت عنوان: **"حجية قول اللغوي"**، ما المراد باللغوي (؟)، هل المراد به الراوي الجمّاع أم اللغوي الخبير (؟).

أ) **اللغوي الراوي أو الجمّاع**: وهو الذي "يستقرئ المعاني المختلفة التي استُعمِلت فيها الألفاظ، ويسجلها كما وردت في الآثار الرئيسية التي خلّفتها اللغة... فهو يسجّل فقط ما حدث في عصر معين، وبيئة معينة، وعند كاتب معين"[٢]، أي أنه يجمع مادة المعجم من أقوال، وكتب الآخرين دون إخضاعها للبحث والنقد كما في لسان العرب، لابن منظور[٣] (٧١١هج).

مِنَ الأصوليين من تعامل بحذر مع هذا النوع مِنَ اللغويين، وتساءل عن مدى حجية الاعتماد على قوله خصوصاً في الألفاظ المترادفة على معنى واحد، والتي يمكن أن يكون اللفظ المرادف بحسب المفهوم أخص أو أعم دلالة من اللفظ المدلول، بينما نجد أصوليين آخرين عملوا بقول هذا النوع من اللغويين بدون تردد.

(١) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٤٦٣.

(٢) بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص٨٧.

(٣) ابن منظور، محمد بن جلال الدين مكرم بن نجيب الدين أبو الحسن على بن أحمد الأنصاري الرويفعى الأفريقي، أديب لغوى، نزيل مصر، ولد سنة (٦٣٠ هج)، وتوفي بمصر سنة (٧١١هج)، من مصنفاته: لسان العرب في اللغة عشرين مجلدا، ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر في ثلاثين مجلدا وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ٢، ص ١٤٢).

ب) اللغوي الخبير: وهو الذي يتعامل مع اللغة في تأليف المعجم عن طريق التعامل مع مفاهيم، وقواعد اللغة[1]، والخبير: هو العالم بالأمر، "والخبرة: الاختبار، تقول: أنت أبطن به خبرة وأطول به عشرة، والخابر: المختبِر المجرِّب، والخبر: علمك بالشيء، تقول: ليس لي به خبر"[2].

"وأصحاب الخبرة: هم الذين مارسوا الشيء بأنفسهم، فعرفوه معرفة تامة.

والخبرة: معرفة الشيء مباشرة"[3].

يقول صاحب كتاب دروس في أصول فقه الإمامية*: إنَّ هذا النوع من اللغويين اعتنى باللهجات العربية، فجمع "الشارد والوارد، والشائع والشاذ مما يصلح مادة خصبة لمعرفة التطور الدلالي للكلمة لو أنهم أرّخوا لهذه اللهجات... ومع هذا انبرى بعض العلماء إلى صنيع ما يرتبط بالتطور الدلالي، وينفع نفعاً وافياً في الرجوع إليه في مجال الدرس الفقهي، وذلك أمثال أساس البلاغة، للزمخشري** (٥٣٨ هج)، وغرّاس الأساس، للعسقلاني***،

---

(١) د. الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول الامامية، ج١، ط١، (د.م)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ هج، ص ٣٣٦.

(٢) الفراهيدي، العين، ج٤، ص٢٥٨.

(٣) د. الفضلي، (م.س)، ج١، ص٣٣٦.

* د. عبد الهادي الفضلي، معاصر.

** الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن عمر أبو القاسم جار الله الخوارزمي المعتزلي الحنفي (٤٦٧-٥٣٨ هج)، إمام في التفسير، والحديث، والنحو، واللغة، وعلم البيان، ولد بزمخشر قرية من قرى خوارزم، قدم بغداد ثم سافر إلى مكة وجاور بها زمانا، توفي بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة، له كتب عدة منها: أساس البلاغة في اللغة، والكاشف عن حقائق التنزيل وغيرها. (معجم المطبوعات العربية، أليان سركيس،ج١، ص ٩٧٢).

*** العسقلاني، شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هج)، له كتاب غراس الأساس الذي جمع فيه مجازات أساس البلاغة للزمخشري، وأضاف إليه ما فات الزمخشري من مجازات وقف هو عليها في المعجميات الأخرى. (معرفة الثقات، العجلي، ج ١، ص ٣).

والمعجم الوسيط، والمعجم الكبير، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة"[1].

وهذا النوع من اللغويين تعامل معه الأصوليون على أنه من أهل الخبرة، وممن يصح الاعتناء بقوله؛ لأن الرجوع إليه رجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص.

ويمكن القول: إنَّ الذي أدى إلى هذه الطروحات، هو أنَّ الأصوليين دققوا "نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة؛ لأنَّ كلام العرب متسع، وطرق البحث فيه متشعبة، فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي..."[2]، والشاهد على ذلك: وجود بعض المباحث اللغوية في الدراسات الأصولية كمبحث الصحيح والأعم، والمشتق، والمجمل والمبين وغيرها.

إنَّ الذي حمل الأصوليين المتكلمين السنة الأوائل، ومن تابعهم من متأخري السنة على سلوك طريق التعريف بالإسم هو:

١ ـ رفضهم لفكرة أنَّ العقل يمكنه إدراك حقائق الأمور، وأنه لا يدرك سوى ظاهرها.

٢ ـ رفضهم لفكرة الماهية الثابتة، حيث يرتكز هذا الرفض على نظرية الجواهر الفردة، وعلى أنَّ الماهية خلق دائم مستمر، وهي تحتاج في وجودها واستمرارها إلى فعل الله وخلقه الدائم.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص ٣٤٢.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٧٤.

ولكن هذه النظرية سوف تغيب عند المتأخرين منهم مع قبول الغزالي، والرازي ومن سلك سبيلهما العمل بالمنطق اليوناني.

٣ ـ إنَّ رفضهم لفكرة الماهية الثابتة أدى بهم إلى القول بأنَّ الكلي لا وجود له في الخارج، أي أنهم رفضوا فكرة الكلي الطبيعي، والكلي العقلي، وقالوا بأنَّ الكليات هي عبارة عن "أسماء تستخدم في التخاطب فحسب..."(١)، وبعبارة أخرى: لا وجود سوى للكلّي المنطقي الذي هو عبارة عن مفهوم ذهني محض، وبالتالي إذا كان الحد عند المناطقة قائماً على فكرة الجنس والفصل، وله منشأ انتزاع في الخارج، فإنه عند الأصوليين المتكلمين السنة الأوائل، لا وجود ولا حقيقة له؛ لأنَّ الكلي لا وجود له في الخارج، أي أنه ليس هناك منشأ انتزاع في الخارج للجنس والفصل، والماهية هي مجرد اصطلاح اعتباري محض لا واقع له خارج الذهن.

ـ **التعريف بالرسم**: هو عبارة عن تعريف الشيء بالجنس والخاصة، أو بالخاصة فقط، سواء كانت الخواصّ لازمة بالمعنى الأخص أو لازمة بالمعنى الأعم(٢)، فالتعريف بالخاصة يوجب تمييز المعرَّف عن جميع ما عداه، "والتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود"(٣)، ويؤيد هذا الاتجاه: أنَّ بعض الأصوليين الأوائل يرون بأنَّ "الحد يتكون من ماهية اعتبارية، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء... التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"(٤).

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) المظفر، المنطق، ص ١٠١.

(٣) (م.ن)، ص ١٠١.

(٤) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨٤.

(٢) الحد عند الأصوليين المتكلمين المتأخرين:

أذعن الأصوليون المتكلمون السنة المتأخرون للعمل بالحدود المنطقية، حيث "أُدخل هذا في كلام علماء أصول الدين، والفقه بعد الغزالي في أواخر القرن الخامس، وأوائل القرن السادس الهجريين، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني تحت تأثير دعوة الغزالي إلى استخدام المنطق"[(١)].

والجدير ذكره، أنَّ إمام الحرمين لم يقبل بالحد الأصولي عند متقدمي السنة، وهو "الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطي"[(٢)]، فكانت "أول محاولة لمزج منطق أرسطو* بأصول الفقه"[(٣)] عندهم.

ويلخص ابن خلدون** موقف متأخري السنة بقوله: "...ثم جاء المتأخرون،

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨٥.

(٢) (م.ن)، ص ٨٥.

* أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)، فيلسوف يوناني، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان، ظل لعشرين سنة بادئ أمره عضوا في أكاديمية أفلاطون، وحوالي (٣٤٢ ق. م) دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب إلى مملكته؛ ليشرف على تعليم الاسكندر ابن الملك، وبعد أعوام قليلة عاد أرسطو إلى أثينا ليؤسس مدرسة أصبحت تُعرف فيما بعد بمدرسة المشي، ولكن أرسطو غادرها في عام (٣٢٣ ق.م) إلى أثينا؛ لأسباب سياسية، واعتزل في أوروبا إلى أن توفي سنة (٣٢٢ ق.م)، له مؤلفات منها: المقولات، والصورة والهيولى، والوجود بالفعل والوجود بالقوة، والعلل الأربع، والمنطق، والفيزيقا دراسة في الطبيعة، ونظرية النفس، والميتافيزيقا، أي ما بعد الطبيعة، والسياسة، حيث يحاول فيها بيان دولة المدينة، والأخلاق وغيرها. ((الموسوعة الفلسفية المختصرة، بيروت، دار القلم، مادة (أ)).

(٣) (م.ن)، ص ٨٤.

** ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن خلدون الاشبيلي الحضرمي القاضي، مؤرخ مالكي، ولد سنة (٧٣٢ هج) بتونس، وتوفي بالقاهرة سنة(٨٠٨ هج)، له كتب عدة منها: تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي، والعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ١، ص ٥٢٩).

فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي: الكلام في الحدود، والرسوم... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب المادة، وحدقوا النظر فيه بحسب المادة..."(١)، أي أنَّ المتأخرين من أصوليي السنة، وابتداء بالغزالي، عملوا بالحدود المنطقية، وأخذوا من القياس بالشكل المنطقي دون مادته، "ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين [السنة]... لتلك المقدمة التي وضعها في أول كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها: أنَّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً، وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين... ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون [السنة] يتأثرون بالمنطق الأرسطي، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني مباحث الألفاظ..."(٢).

يتضح مما سبق:

أنَّ تعدد المباني أدى إلى تعدد الحدود ما بين الحد بالجنس والفصل، والحد بالإسم، والحد بالرسم، وهذا أوجد اختلافاً بيّناً، واتجاهات متعددة في مسألة الحدود الأصولية؛ نتيجة الارتباك الحاصل في فهم طبيعة المسائل الأصولية من حيث كونها مسائل اعتبارية أو مسائل لها تعلق بالخارج.

يعتبر الغزالي في مقدمة كتابه المستصفى، أنَّ منطق أرسطو شرطٌ من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، وأنَّ من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه قطعاً؛ ولهذا بدأ الأصوليون المتكلمون السنة المتأخرون يتأثرون بالمنطق

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢.

(٢) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٧٢ ـ ٧٤.

الأرسطي، وهذا القطع من الغزالي يوضع برسم الذين تحاملوا على علم المنطق، واعتبروه من العلوم المهجورة المبتدعة، إذ كيف السبيل إلى الثقة بعلومهم بعد القطع بعدها(؟).

ب ـ موضوع أصول الفقه:

في موضوع أصول الفقه وجهتا نظر، حيث مُزجت فيهما مصطلحات فلسفية بمصطلحات أصولية؛ ولأجل استكشاف فلسفة هذا العمل، لا بد من عرض هذه الآراء مركزين على أمرين:

١ ـ موضوع العلم.

٢ ـ الأدلة التي سيقت للاستدلال على وجود موضوع لأصول الفقه أو عدم وجوده.

نقول: انقسم الأصوليون حيال موضوع أصول الفقه إلى فريقين: فريق مثبت له، وآخر ناف.

أولاً: المثبتون: اعتبر المثبتون بأنَّ لهذا العلم موضوعاً، وطرحوا له تعاريف متعددة تعكس وجهات نظر متعددة، واستدلوا له بأدلة:

١) تعريف موضوع أصول الفقه:

(أ) قال البعض: موضوع أصول الفقه هو "الأدلة الأربعة بما هي أدلة"[1]، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وأضافت بعض المدارس القياس،

(١) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٨.

والاستحسان، والمصالح المرسلة[١]... إلخ.

(ب) وقال بعض آخر: موضوع أصول الفقه هو "الأدلة بما هي هي"[٢].

(ت) وقال بعض ثالث: موضوع أصول الفقه هو "الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة"[٣] وإن لم يكن معنونا بعنوان خاص وإسم مخصوص.

(ث) وقال بعض رابع: موضوع أصول الفقه هو عنوان "الحجة في الفقه"[٤]، والحجة لها تعيينات وأفراد كخبر الواحد، والكتاب، والإجماع، والعقل.

(ج) وقال بعض خامس: موضوع أصول الفقه هو ما يُبحث فيه "عن أحواله العارضة لذاته"[٥]، أي ما يُبحث فيه عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية، وعن أقسامها، ومراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي؛ ولذا نرى الشافعي* في رسالته[٦] الموجزة يبحث عن مطلق الأدلة والحجج الموصلة إلى الأحكام الشرعية.

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٧١ ـ ١٨٠.

(٢) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٨.

(٣) (م.س)، ج١، ص٨.

(٤) البروجردي، بهاء الدبن المجتبى، الحاشية على كفاية الأصول، ج١، ط١، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢ هج، ص٧.

(٥) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ط٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هج، ص ٧.

* الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، ولد (١٥٠ هج)، وتوفي بمصر سنة(٢٠٤هج)، وهو أحد أئمة المذاهب الأربعة، كان عمله في الاستنباط يستند إلى القرآن، وبعده إلى السُنة، وكان يعمل بخبر الواحد الثقة الضابط، وبعده يعمل بالإجماع، وبعده يعمل بالقياس إذا كانت علته منضبطة، وأنكر من الأدلة العمل بالاستحسان ـ وينقل أنه قال به ـ، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي. (كشف الظنون، حاجي خليفة، ج ١، ص ٢٠).

(٦) الشافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق احمد محمد شاكر، القاهرة، (د.ن)، ١٩٣٩م، ص ٢١ ـ ٦٠٠.

(ح) وقال بعض سادس: موضوع أصول الفقه هو مجموع مسائله المتعددة التي يتألف منها، والتي يترتب غرض علم الأصول على دراستها، وتحصيل القاعدة الأصولية المستفادة منها ـ التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، أي أنَّ موضوع أصول الفقه بحسب المصداق، هو نفس مسائل العلم، وهو متحد معها.

وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: هل تُعتبر المبادئ من مسائل علم الأصول، ومن العوارض الذاتية أم أنها ليست كذلك (؟).

الجواب وهو لسماحة الاستاذ[1]: ثمَّ نظريات متعددة في العوارض الذاتية والغريبة تحدد ما المراد بهذه العوارض وهي:

- نظرية الأخوند الخرساني في العوارض الذاتية.
- نظرية ضياء الدين العراقي في العوارض الذاتية.
- نظرية السيد الخوئي في العوارض الذاتية.
- رأي معاصر: وهو يجمع بين من أنكر البحث في العوارض الذاتية وبين من أوجب البحث فيها؛ وذلك بلحاظ الشأنية أو المحلية كما يلي: أنَّ الغاية من المسائل الأصولية هي استنباط الأحكام الشرعية، فكل ما يؤدي هذا الغرض سواء كان من العلوم البرهانية أو من العلوم الأخرى، فهو داخل في العوارض الذاتية بلحاظ المنشأ، وبالتالي لم يعُد هناك شيء إسمه مبادئ أو مسائل، بل الجميع أصبح

---

(١) يزبك، محمد، تقريرات البحث الخارج على كفاية الأصول.ـ لم تطبع بعد، مع الإذن بالاعتماد عليها-، بعلبك، حوزة الإمام المنتظر (عج)، ٢٠٠٩- ٢٠١٠م.

مسائل، كما لم يعُد هناك شيء إسمه البحث عن مسائل استطرادية في علم الأصول طالما أنَّ كلها يترتب عليها استنباطات فقهية.

ويرتكز هذا الرأي على الأمر التالي: أنَّ علم الأصول هو جزء العلة الأخير للاستنباط، وأمّا الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء، فهي ـ وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على بعض في الوجود ـ، فهي داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات.

ويقابل هذا الرأي آراء أخرى تقول: إنّ المبادئ تقع صغرى في علم الأصول، وأما الكبرى فهي القواعد الأصولية التي إذا طبقناها على الصغرى فإنهاتنتج، والصغرى لاتنتج بدون ملاحظة الكبرى الأصولية، والصغرى متقدمة على الكبرى بطبيعتها، وبالتالي فهناك تقدم وتأخر وليس علة ومعلول.

ولدى تحليل هذه التحديدات، نجد أنَّ الأصوليين تارة يحددون الموضوع مفهوماً، وتارة يحددونه مصداقا.

ـ تحديد الموضوع مفهوماً:

أ ـ حددت بعض التعاريف الموضوع، ـ من جهة منطوقها ـ، بأنه ما يُبحث فيه عن الأدلة الموصلة، وهذا يعني من خلال مفهومها، بأنَّ الأدلة غير الموصلة ليست داخلة ضمن دائرة موضوع أصول الفقه، ولا يبحث عن أحوالها، والأدلة غير الموصلة هنا تشمل ما لم يقم الدليل على اعتباره من أدلة المذاهب الأخرى، وقد تكون الأدلة نفسها يستنتج منها قاعدة ولكن لا تقع في طريق الاستنباط.

وهذا النوع من التعاريف ساكت عن مسألة العنوان والمعنون، ومصب نظره على الأدلة والتمييز فيما بينها، وتعيين أفراد الحجة منها.

ب ـ وهناك نوع ثان من التحديدات المفهومية التي يمثلها صاحب كفاية

الأصول، وهي تلحظ تحديد الموضوع من خلال عنوانه الجامع، حيث ينطبق هذا العنوان الجامع على موضوعات المسائل الأصولية المختلفة، وأما القواعد الأصولية، فهي تأتي نتيجة البحث في المسائل الأصولية.

هذا النوع من التحديدات يلحظ مفهوم الكلي، ـ الموضوع الجامع ـ، الذي يوجد بوجود أفراده، ـ أي المسائل الأصولية ـ، حيث تشكل موضوعات المسائل أفراداً للموضوع الكلي.

وبعبارة أخرى، إنّ تحديد صاحب كفاية الأصول يلحظ الموضوع الجامع بما هو كلي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهذا النحو من التحديدات يلحظ العنوان والمعنون، وأما القواعد الأصولية، فهي النتيجة، فإذا أمكن لهذه النتيجة أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، فهي من قواعد هذا العلم، وإلا فهي ليست من قواعد هذا العلم ولكن العنوان يشملها.

ـ تحديد الموضوع مصداقاً:

وهو التحديد الذي يركز على المسائل الأصولية، حيث يعتبر أنَّ هذه المسائل ومبادئها هي موضوع أصول الفقه، أي أنَّ موضوع أصول الفقه يوجد بوجودها جميعاً، ولكن هل ينتفي بانتفاء بعضها (؟)، وهل لتلك المبادئ حدود تنتهي عندها أم أنها سيّالة (؟)، وهل يوجب سيلانها ودخول مبادئ جديدة في المسائل الأصولية بتطور العلم أن تكون أجزاء العلة ضبابية ومطاطة (؟).

النتيجة: لا يحتاج هذا المبنى إلى الاستدلال على وجود موضوع جامع لموضوعات المسائل المختلفة، ولا للدخول في نقاشات مطولة لإثبات وجود الموضوع، ولا للبحث في العوارض الذاتية والغريبة، وموضوع علم الأصول في هذا الاتجاه تزداد مبادئه، فكل ما يمكن أن يقع في طريق الاستنباط

سواء كان من العلوم البرهانية أو من العلوم الأخرى، فهو داخل في العوارض الذاتية لهذا العلم.

٢) أدلة المثبتين لموضوع أصول الفقه:

استدل المثبتون بأدلة ثلاثة على وجود الموضوع وهي:

واحد: قاعدة "الواحد لا يصدر إلا عن واحد": حيث استدلوا بالغرض الواحد على وجود موضوع واحد بواسطة هذه القاعدة[١] بالتقرير التالي:

إنّ غرض أصول الفقه واحد، والغرض الواحد مترتب على مجموع القضايا المختلفة في الموضوعات، والمحمولات المدونة تحت عنوان هذا العلم والمسماة بإسمه، ويستحيل عقلاً أن يؤثر في الغرض الواحد تلك القضايا الكثيرة المختلفة؛ "لاستلزام تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد"[٢]؛ ولذا نستكشف بالدليل الإنّي وجود جامع ذاتي واحد بين تلك القضايا المتباينة،ـ أي أنَّ هناك وحدة نوعية بين موضوعات المسائل المختلفة، هذه الوحدة النوعية هي الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل المختلفة، حيث ينطبق هذا الموضوع على مسائله انطباق الكلي على أفراده ـ، وعلى هذا الجامع الذاتي يترتب غرض واحد بقاعدة: "أنَّ المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ"*[٣]، فتصبح النتيجة كما يلي:

(١) العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، ج١، تحقيق الشيخ مجتبى المحمودي، والسيد منذر الحكيم، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠ هج، ص٣٥.

(٢) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٢٠.

* السنخ: أصل كل شيء، وسنخ السكين: طرف سيلانه الداخل في النصل، ورجع فلان إلى سنخه الكريم أو الخبيث.

(٣) (م.ن)، ج١، ص٢٠.

ـ الصغرى: الغرض واحد.

ـ الكبرى: والواحد لا يصدر إلا عن واحد[1].

ـ النتيجة: الغرض لا يصدر إلا عن واحد.

يقول الأخوند الخرساني في هذا الصدد: "ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم،ـ وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل ـ، عنوان خاص وإسم مخصوص، فيصح أن يُعبَّر عنه بكل ما دل عليه، [ويشير إليه، ويعرفه بعنوان إجمالي]، بداهة عدم دخل [ذلك العنوان الخاص] في موضوعيته، [أي موضوعية الموضوع] أصلا"[2]؛ "لأنّ الغرض يترتب على ذات الموضوع لا على العنوان والإسم المشيرين إليه، فعدم العلم بإسمه،[أي العنوان]، لا يقدح في موضوعيته القائمة بذاته"[3]، أي أنَّ الأخوند الخرساني من أنصار القائلين بوجود وحدة نوعية بين موضوعات المسائل الأصولية المختلفة والتي يفسّرها على أساس قاعدة السنخية بين العلة والمعلول المعبَّر عنها بالوحدة السنخية، حيث يَفتَرِض وجود وحدة سنخية بين موضوعات المسائل المختلفة، تكون هي الموضوع الواحد الجامع.

ولما كان غرض أصول الفقه واحد، وهو يترتب على المسائل الأصولية المتباينة المؤثرة في إيجاده،ـ أي هو معلول لها ـ، فلا بُد أن تكون العلة المؤثرة في هذا المعلول واحدة مسانخة له في الوحدة،ـ وإن كانت هذه العلة مؤلفة

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦م، ص١١٧.

(٢) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص١٤.

(٣) (م. ن)، ج١، ص ١٤، الحاشية رقم (٦).

من أجزاء كثيرة ـ، لكي تؤثر فيه، حيث ينتزع الأصولي من هذه الوحدة النوعية بين المسائل، الموضوع الجامع، هذا الموضوع الجامع هو الذي يترتب عليه الغرض الواحد، والمجموع من الموضوع الواحد، والغرض الواحد يسمى بأصول الفقه، أو علم الأصول، أو الأصول... إلخ.

ولدى تحليل هذا الاستدلال، نجد أنه يستند إلى ما يلي:

١ ـ قاعدة "الواحد لا يصدر إلا عن واحد"، حيث تشكل هذه القاعدة كبرى قياس من الشكل الأول.

٢ ـ الدليل الإنّي الذي يوجه عملية الاستدلال بالقاعدة الفلسفية.

٣ ـ الارتباط بين العلة والمعلول ومسألة السنخية[١].

وهذه الأمور عبارة عن مسائل فلسفية استدل بها بعض الأصوليين؛ لإثبات وجود موضوع جامع للمسائل الأصولية الاعتبارية المختلفة.

إثنان: "موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية": حيث استدلوا بالقضية المطروحة في كلمات الفلاسفة: "موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية"[٢]، فأخذوا هذه القضية كمبدأ تصديقي من الفلسفة، وقاموا بتحليلها إلى قضيتين:

القضية الأولى: موضوع العلم، وقد فرض التسليم بوجوده في بداية هذه المسائل.

---

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص ١١٧.

(٢) ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، ج١، تحقيق د. سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٩٩٢ م، ص ١٦٨ ـ ١٧٣.

القضية الثانية: تفسير هذا الموضوع بأنه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

تحليل القضية:

١) **كلمة عوارض**: جمع عارضة، كفواطم جمع فاطمة، حيث أُخذت من العروض بمعنى الإضافة، سواء كان العارض من المقولات التسع في إضافتها للجوهر، أو من المحمولات الاعتبارية كالوجوب والحرمة المضافين للأفعال، أو من سنخ الجوهر كإضافة الصور النوعية الجوهرية إلى المادة، فالعروض مطلق الإضافة بنحو الحمل أو التركيب الاتحادي*، أو الانضمامي**[1].

٢) **كلمة ذاتي**: هو ما يُسند إلى الموضوع إسنادا حقيقيّاً أو يُحمل عليه، حيث يكون عروضه على الموضوع بلا واسطة أو بواسطة خفية، كإدراك الكليات العارضة للعقل بدون توسط أمر آخر، وكعروض الحركة للجسم بواسطة الإرادة في الحيوان، فإنَّ الحركة من العوارض الذاتية للجسم بواسطة خفية هي الإرادة.

٣) **الموضوع**: تارة يُراد به نفس موضوعات المسائل، وأخرى يُراد به

---

* التركيب الاتحادي: كالتركب الحاصل بين المادة والصورة في الوجود الخارجي للانسان، حيث يحصل التركب بين أحد الجزئين الذي هو المادة بما هي قوة صرفه وجنس مشترك بين الأنواع، وبين الصورة بما هي فعلية المادة والفصل المميز للمادة عن سائر الأنواع المشتركة معها في الجنس، حيث يحلل العقل هذا الموجود إلى ما به الاشتراك وهو الجنس، وما به الافتراق وهو الفصل الذي يمكن حمله على الجنس حقيقة؛ لمكان قابلية قبول الاتحاد في الجهة التي يقع عليها الفصل الذي يميزها عما عداها.

** التركيب الانضمامي: كانضمام الحجر للحديد في بناء الدار مثلا

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٩٩.

الموضوع الجامع الذي هو عبارة عن الكلي المنطبق على موضوعات المسائل التي هي أفراده.

بناء على كون الموضوع هو نفس المسائل، فإنّ الميزان في العوارض الذاتية هو كل عارض له دخل في ترتب غرض أصول الفقه عليها، فأي عارض من عوارض موضوعات المسائل يكون له دخل في ترتب غرض أصول الفقه، يكون ذاتيّاً، وكل ما لا يكون كذلك، يكون غريباً حتى لو كان ثابتاً حقيقة لمعروضه، ومثاله: البحث في مسائل الألفاظ عن كون الأمر ظاهراً في الوجوب، حيث يكون هذا الظهور حجة بمقتضى أصالة الظهور، ومؤدياً لحصول الغرض المقصود من العلم.

وكذلك الحال في مبحث المستلزمات العقلية التي يقتصر البحث فيها على الملازمة العقلية بين حكمين شرعيين، أو حكم شرعي وآخر عقلي كالبحث في مقدمة الواجب، حيث يبحث الأصولي عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وكالبحث في النهي عن العبادة، حيث يُبحث عن الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها شرعاً، وهكذا الحال في باب الأمارات، حيث يُبحث عن خصوص الحجية كما في خبر الواحد الذي تُحمل عليه الحجية على نحو الحقيقة ولا يصح سلبها عنه؛ لأنّ لها علة موجِدة لها وهي الجعل الشرعي، أو عليها دليل من الكتاب، والسنة، والبحث فيها يعني البحث عما له دخل في ثبوت غرض أصول الفقه، فقولنا: خبر الواحد حجة، عبارة عن حمل الحجية على خبر الواحد، والحجية أمر اعتباري، فهي من العوارض الذاتية للعلم؛ لكونها مؤدية إلى حصول الغرض وهو استنباط الأحكام.

وأما بناء على كون الموضوع هو الجامع الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، فإنّ العوارض تنقسم أمور سبعة:

- ما يعرض للشيء بلا واسطة، كإدراك الكليات العارضة للعقل، فهذه من العوارض الذاتية للموضوع.
- ما يعرض الشيء بواسطة جزئه المساوي وهو الفصل، كالمتكلم العارض للإنسان بواسطة الناطقية، وهذا من العوارض الذاتية للموضوع كذلك.
- ما يعرض للشيء بواسطة الخارج الأعم، كعروض الحرارة لبدن الإنسان بواسطة حركة المشي، فهذه من العوارض الغريبة.
- ما يعرض على الشيء بواسطة الخارج المباين، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار أو الشمس، فهذه من العوارض الغريبة كذلك.
- الأمر الخامس:

(أ) ما يعرض على الشيء بواسطة أمر مساوٍ خارج عن حقيقة المعروض، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب.

(ب) ما يعرض على الجنس،ـ الموضوع الكلي، ـ بواسطة نوعه ـ، ـ موضوعات المسائل ـ، فهذا الأمر من نوع العارض على الموضوع الكلي بواسطة أمر أخص وهو موضوعات المسائل.

(ت) ما يعرض على الشيء بواسطة جزئه الأعم، كعروض المشي على الإنسان بواسطة كونه حيواناً.

القضية رقم (ب) من الأمر الخامس هي محل خلاف ومثار اجتهاد بين أعلام الأصول، حيث اختار جمع منهم بأنّ عوارض الجنس،ـ الموضوع الكلي ـ، بواسطة النوع ،ـ موضوعات المسائل ـ، هي عوارض ذاتية؛ لأنّ ما يعرض الجنس بواسطة النوع هو عارض ذاتي، بينما اختار جمع آخر بأنها ليست عوارض ذاتية بل هي عوارض غريبة عن الجامع الكلي، أي أن محمولات المسائل هي عوارض غريبة بالنسبة إلى موضوع العلم.

توضيح: هذا النزاع بين الأعلام نشأ عن أمرين:

- الالتزام باختصاص البحث بالعوارض الذاتية للموضوع دون غيرها.
- أنَّ عوارض النوع ،ـ المسائل ـ، إما ذاتية للجنس،ـ الموضوع الكلي ـ، أو غريبة عنه، وهذان الأمران متفرعان على الالتزام بوجود موضوع كلي لأصول الفقه، وأما بناءً على الالتزام بعدم وجود موضوع كلي لأصول الفقه، إما لعدم الدليل عليه، أو لكون الموضوع هو نفس المسائل، أو لأنّ المسائل ومبادئها هي موضوع أصول الفقه، فلا تأتي هذه التفريعات والتقسيمات للعوارض.

ولدى تحليل هذا الاستدلال نجد ما يلي:

- أنه يرتكز على قضية فلسفية مفادها: أن "موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه ذاتية".
- المزج بين مصطلحات منطقية كالجنس، والنوع ، والفصل، ومصطلحات

فلسفية كالجوهر والعرض، والمادة والصورة... الخ، وبين مصطلحات أصولية اعتبارية كحجية الأمارة.

ثلاثة: الاستدلال بالملازمة العقلية بين فائدة العلم ووجود الموضوع: "إنّ العقل النظري يدرك أنه لا يمكن حصول الفائدة لأي كلام أو بحث أو علم في أي مجال بدون محور ومركز يدور عليه البحث، ولو كان هذا المحور عبارة عما يؤدي لغاية العلم وهدفه، فوجود الموضوع بمعنى محور البحوث والمسائل ضروري لكل علم، سواء كان موضوعاً واحداً أم متعدداً..."(١).

ثانياً ــ النافون: قال النافون لموضوع أصول الفقه بأنه لا يوجد موضوع لهذا العلم؛ لأنّ "حقيقته عبارة عن عدة من القضايا... المتباينة بحسب الموضوع والمحمول... جمَعُها في مرحلة التدوين اشتراكُها في الدخل في غرض واحد"(٢) وهو استنباط الحكم الشرعي الكلي، وعلّلوا ذلك: بأنّ التوهم بأنّ "وحدة العلم تدور مدار وحدة موضوعه، فإذا فرض أن لا موضوع للعلم، فلا وحدة له، هذا مدفوع بأنّ وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية لنحتاج إلى تكلف إثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسائله، بل وحدته وحدة اعتبارية، فإنّ المُعتبِر يعتبر عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع، والمحمول علماً، ويسميها بإسم فارد من جهة اشتراكها في الدخل في غرض واحد"(٣).

أ ـ وأما بالنسبة إلى القاعدة الفلسفية "الواحد لا يصدر إلا عن واحد"،

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٠١.

(٢) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص ٣٣.

(٣) (م.ن)، ج١، ص٢٨– ٢٩.

فإنّ الغرض الذي تتكلم عنه هذه القاعدة هو غير الغرض الذي يتكلم عنه أصول الفقه، ويمكن أن يتضح ذلك من خلال القياس الذي شكلته القضية سابقاً وهي:

- الصغرى: الغرض واحد ـ أي غرض أصول الفقه ـ.
- الكبرى: والواحد لا يصدر إلا عن واحد.
- النتيجة: الغرض لا يصدر إلا عن واحد.

توضيح: إنّ الواحد في الصغرى هو غير الواحد في الكبرى، فالغرض الواحد الذي تتكلم عنه قاعدة الواحد، هو غرض واحد بسيط من جميع الجهات، بينما الغرض الواحد الذي يتكلم عنه أصول الفقه هو غرض متعدد الجهات.

فمثلاً: القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الألفاظ، تباين القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث المستلزمات العقلية، وهما يباينان ما يترتب على الحجج والأمارات، فالمسائل الأصولية مختلفة الدخل في ذلك، وكل سنخ من تلك المسائل يؤثر في جهة من جهات هذا الغرض المركب حقيقة، ووحدة الغرض بجهاته المتعددة لا تكشف عن وجود جامع حقيقي واحد بين المسائل المختلفة بقاعدة استحالة صدور الواحد عن كثير؛ ولهذا فقاعدة الواحد لا تمثل دليلاً على أن كل علم يقتضي أنّ يكون له موضوع واحد.

ب ـ بالنسبة لمحمولات المسائل الأصولية، فإنّ هذه المحمولات:

- إما أن تكون أموراً اعتبارية محضة كحجية خبر الواحد.

- وإما أن تكون أموراً انتزاعية عن أمور واقعية كمباحث الألفاظ، والمستلزمات العقلية وغيرها، فهي تابعة لتحقق منشأ انتزاعها[١].

والظاهر مما سبق بيانه، أن محمولات المسائل على ضربين: أمور اعتبارية محضة، وأخرى انتزاعية عن أمور واقعية، وحسب القواعد المتقررة في الفلسفة، فإنه من غير الممكن وجود جامع مقولي بين الأمور الاعتبارية المحضة والأمور الانتزاعية عن أمور تكوينية خارجية؛ هذا بناء على نظرية تعدد الموجود؛ لانتهاء كل منها إلى مقولة مباينة للأخرى؛ لأنّ المقولات "أجناس عالية متباينة بتمام الذات والحقيقة، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر... والمقولات العرضية، ولا حتى بين كل واحدة منها"[٢]؛ ولهذا لا يمكن تحقق جامع مقولي بين محمولات المسائل وموضوعاتها؛ لعدم وجود جامع ذاتي بين الجوهر والأعراض، ـ إلا بناء على نظرية وحدة الموجود الإمكاني ـ، كما سيأتي بيانها بعد قليل.

وبناء على قول النافين، فإنه لا يُعقل وجود جامع ذاتي واحد بين موضوعات المسائل الأصولية المختلفة؛ لمجرد ترتب غرض واحد على نفس مسائل العلم الواحد.

فتكون النتيجة من وجهة نظر هذا الرأي: أنَّ البرهان قائم على عدم إمكان وجود جامع مقولي بين موضوعات مسائل أصول الفقه[٣]؛ ولهذا لا يمكن القول بوجود وحدة نوعية بين موضوعات المسائل الأصولية المختلفة،

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه،ج١، ص٢٣.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٣) (م.ن)، ج١، ص٢٤ ـ ٢٥.

وأما بناء على نظرية وحدة الموجود الإمكاني، فإنّ الجوهر والأعراض متحدان وجوداً، أي أنَّ الموجود في الخارج هو شيء واحد إلا أنه يعيش حركة تكاملية، والأعراض ليس لها وجود محمولي خاص بها، وإنما الوجود الجوهري يعيش في صميمه حركة تطورية تتشأّن بعدة شؤون وتتلون بعدة ألوان، والأعراض هي ألوان ذلك الوجود الجوهري المتطور، فهي نابعة من صميم هذا الوجود الواحد، من دون أن توجب تعدداً وجودياً له، أي هناك أجناس عالية متباينة ولكنها تلتقي في أصل الوجود الساري في ماهياتها المتباينة بتمام الذات. وبناء على هذه النظرية، فإنّ الموضوع ضروري الوجود، وأما بناء على نظرية تعدد الموجود الإمكاني، فإنّ المقولات عبارة عن ماهيات مستقلة عن بعضها البعض، وعن الجوهر ـ تبعا للنظرية المشائية ـ، وبالتالي فالتركب بين الجوهر وأعراضه سيكون تركباً انضمامياً؛ ولهذا فالنتيجة الواضحة هي القول بعدم وجود جامع مقولي بين موضوعات المسائل الأصولية بناء على نظرية تعدد الموجود الإمكاني.

ت ـ بالنسبة للعوارض الذاتية للموضوع، يمكن الحديث عنها بعد الالتزام بلزوم الموضوع، وأما بناءً على الالتزام بعدم لزوم الموضوع لأصول الفقه ـ كما هو عليه الحال عند القائلين بنظرية تعدد الموجود الإمكاني ـ، فلا داعي للدخول في النقاشات الدائرة حول العوارض الذاتية؛ لأنها من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ثم "لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا [جدلاً] بلزوم الموضوع للعلم ـ والكلام للقائلين بنظرية تعدد الموجود الإمكاني ـ، فلا دليل على اعتبار أن يكون البحث

فيه عن العوارض الذاتية فقط بالمعنى الذي فسّره [المثبتون؛ لأنّ] حقيقة علم الأصول عبارة عن مسائل متعددة مختلفة موضوعاً ومحمولاً، والذي يجمعها هو اشتراكها في الغرض الواحد، وهذا يعني بأنّ البحث سيتركز عما له دخل في الغرض، سواء كان من العوارض الذاتية في الاصطلاح، أم من [العوارض] الغريبة؛ ضرورة أنه لا ملزم بأن يكون البحث عن العوارض الذاتية فقط، بعد فرض دخل العوارض الغريبة أيضا في المهم"[1].

ـ توضيح بعض المصطلحات:

١ ـ **الأمر التكويني**: وهو الأمر المتأصل في الخارج الذي له وجود حقيقي، وهو "معلول عن علل خاصة تكوينية، لا يوجد بإنشائه باللفظ، ولا بقصده وإرادته، كالأعيان الخارجية وأوصافها المقولية المتأصلة"[2]، فالأعيان الخارجية وأوصافها المقولية هي من الأمور الحقيقية، ولها وجود حقيقي ثابت في عالم التكوين لا تختلف باختلاف الأنظار والتوجهات، وتكون نسبة الذهن البشري إليها نسبة العلم الانفعالي لمعلولة سواء كانت من المجردات أم من الماديات، ومرد تأصل الأمر التكويني ووجوده إلى تعلق الإرادة التكوينية الإلهية به.

٢ ـ **الأمر الانتزاعي**: وهو الذي ليس له تقرر بنفسه، "ولا يراه العقلاء أمراً متحققاً موضوعاً لحكم وأثر، وإنما الوجود والتقرر لمنشأ انتزاعه"[3]، سواء

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٢٩.

(٢) المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ط٥، قم، دفتر نشر الهادي، ١٤١٢هج، ص٨٥.

(٣) (م.ن)، ص٨٥.

كان منشأ الانتزاع له تقرر في وعاء الأعيان الخارجية أو في وعاء الاعتبار، فإنه يصح الانتزاع عن الموجودات في عالم الأعيان، والموجودات في عالم الاعتبار، كانتزاع العلية والمعلولية عن العلل والمعلولات الخارجية التكوينية، وكانتزاع السببية من العقد الذي صار سبباً للملكية أو الزوجية في عالم الاعتبار، فالملكية لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار، وبالتالي فسببها من الأمور الاعتبارية.

تفترق الأمور الانتزاعية عن الأمور المتأصلة التي لها وجود حقيقي في الخارج في أنّ الأمور الانتزاعية لا تأصل لها ولا وجود مستقلاً، وتفترق الأمور الانتزاعية عن الأمور الاعتبارية المحضة بأنّ الأمور الانتزاعية لا تقبل الجعل والإنشاء؛ لأنها تابعة لتحقق منشأ انتزاعها، وإن كانت معدودة من الأمور الاعتبارية بعد انتزاعها.

والملاحظ على هذه المصطلحات، أنّ لدينا نوعين من الأمور الاعتبارية:

أ ـ الأمور الاعتبارية المحضة، كالأحكام الخمسة اللاحقة لأفعال المكلفين، وكالحجية المجعولة للخبر.

ب ـ الأمور الاعتبارية التي لها منشأ انتزاع في الخارج، كالزوجية المسببة عن العقد، وكالعلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل... إلخ.

٣ـ الأمر الاعتباري: وهو "عمل ذهني إبداعي يقوم به الفرد أو المجتمع، وتكون نسبة الذهن البشري إليه نسبة العلم الفعلي لمعلومه؛ فلذلك يختلف باختلاف النظرات، والتوجهات، والمجتمعات"[١].

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٤٧.

أ ـ **الأمر الاعتباري المحض**: وهو الأمر المفروض المقدر، أي القابل للوجود في وعاء الفرض بمجرد جعله وإنشائه باللفظ، حيث يعتبره العقلاء نحواً من الوجود بعد جعله، فيكون منشأً لترتب الآثار، والأمر الاعتباري بهذا النحو، مرّة يكون جعله وإنشاؤه بيد الشارع بلفظ من الألفاظ، كالصيغ الصادرة عن الشارع مثل: صيغ الأوامر، والنواهي التي ينشئ بها الأحكام التكليفية، والوضعية كما في قوله: "من حاز شيئاً ملكه"، حيث ينشئ ملكية المحوز للحائز، "وعلى اليد ما أخذت حتى تؤدي"، حيث ينشئ ضمان الآخذ، والأحكام الخمسة اللاحقة لأفعال المكلفين، والزكاة للفقراء، والأخماس للسادة، ومرة يكون الجعل والاعتبار بيد أهل العرف دون الشارع كملكية الخمر، وملكية الخنزير، وبعض الأعيان النجسة.ـ بغض النظر عن صحة ذلك شرعاً أو عدمه ـ.

ب ـ **الأمر الاعتباري الانتزاعي**: وهو عبارة عن مفهوم كلي منتزع، لا تأصل له ولا وجود مستقلاً عن سببه المتحقق في الخارج، حيث يكون الخارج مصححاً لاعتباره من قبل الشارع، كنجاسة بعض الأعيان وطهارة بعضها، وملكية مال الميت لبعض الورثة، والملكية المتفرعة عن بيع المعاطاة، وحيازة المباحات، وصيد الوحوش، والحدث الأكبر عن الاحتلام والجُماع، والحدث الأصغر عن البول، والطهارة عن الجُماع والبول، والضمان عند إتلاف مال الغير عدواناً، وضمان العين أو البدل عند إتلاف مال الغير خطأ، واشتغال الذمة بدية المقتول عند حدوث القتل بغير عمد، والكثير من الأمور الإمضائية كصيغ العقود التي تنشأ عنها الملكية، والإيقاعات التي تنشأ عنها الزوجية، والطلاق،

والإبراء، والخيار، والفسخ في العقود، والرجعة في الطلاق الرجعي، وإباحة الأموال للمتصرف برضا صاحبها، وحرمتها مع عدم رضاه.

ت ــ الأمر الاعتباري الأدبي: "وهو إعطاء حد شيء لشيء آخر؛ بهدف التأثير في إحساس المجتمع ومشاعره، كإعطاء حد الأسدية للرجل الشجاع، بهدف زرع الهيبة والإكبار له في نفوس الآخرين..."(١)، وهذا العمل يكون فردياً، ولا تتطابق فيه الإرادة الإستعمالية للفظ مع المراد الجدي للمستعمل، "فإنّ المراد الإستعمالي من ذكر الأسد مثلا، هو معناه المعروف بين الناس، ولكن المقصود هو العناية في تطبيق ذلك المعنى على فرد ادعائي وهو الرجل الشجاع"(٢).

وهذا الاعتبار هو من مقولة الفعل والعمل الإبداعي للفرد، ويرتبط بالجانب الذوقي النفسي للإنسان؛ وهدفه التأثير في أحاسيس الناس ومشاعرهم، وميولهم بواسطة استعمال أساليب بيانية كالاستعارة، والكناية، والتشبيه، والمجاز المرسل، وغير ذلك من الأساليب البيانية التي يُعتبر اللفظ فيها مُبرزاً وحاكياً عن المعنى المراد للمتكلم.

وقع استعمال هذا النحو من الاعتبارات الأدبية في الشريعة الإسلامية إلى جانب الاعتبارات القانونية، ومثاله: التعبير في بعض النصوص عن الزكاة بأنها "... **أوساخ أيدي الناس**..."(٣)، رغم أنها حق الفقراء في أموال الأغنياء،

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٤٧.

(٢) (م.ن)، ص٤٧.

(٣) النيسابوري، محمد بن محمد الحاكم، مستدرك الحاكم، ج٣، تحقيق يوسف المرعشي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٥هج، ص٤٨٤.

ولازم هذا الحديث احتقار الفقراء وإهانتهم، وتكريس الطبقية بين الفقراء والأغنياء، ما دام الإسلام يعتبر حقوقهم من الفضلات والأوساخ (!).

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ هذا التعبير هو لون من ألوان الاعتبار الأدبي وليس اعتباراً قانونياً، فالاعتبار الأدبي هو إعطاء حد شيء لشيء آخر؛ بهدف التأثير في أحاسيس ومشاعر المخاطب، وفي المقام أراد الرسول ﷺ تنفير نفس السائل، وإثارة أحاسيسه بحيث يكف عن سؤال الناس ويقوم بالاعتماد على نفسه في تحصيل المال، فليس المراد بهذا القول التعبير القانوني "بحيث تترتب الآثار القانونية للأوساخ على الصدقات كوجوب إزالتها عن المساجد كسائر النجاسات"[1]، بل المراد هو التعبير الأدبي الذي يؤثر في مشاعر السائل وذوقه، فيشعره بسلبية هذه المسألة إذا كررها بشكل دائم على نحو المهنة أو الحرفة، إذا كان يستطيع جني المال بالعمل.

ـ فلسفة الأمور الاعتبارية:

للأمور الاعتبارية ارتباط بالجانب الاجتماعي العملي للفرد والمجتمع، فقد يكون لهذه الأمور ارتباط مباشر بالفرد كما في الأمور التكليفية، وقد يكون لها ارتباط بالمجتمع كما في الأحكام الوضعية التي تترتب عليها آثارها القانونية، حيث تعمل هذه الإعتباريات كمحرك للمكلف نحو الإتيان بالفعل أو الردع عنه، وهدفها قيادة الفرد والمجتمع نحو تحقيق المصلحة، والبُعد عن المفسدة، وتنظيم حياة الناس بشكل عام.

(١) النيسابوري، مستدرك الحاكم، ج٣، ص٧٠.

٤ ـ علاقة الأمور الاعتبارية بالأمور التكوينية:

في الأمور الاعتبارية، مرّة يُنظر إليها من جهة جعلها واعتبارها، ومرّة يُنظر إليها من جهة علاقتها بالخارج.

إذا نظرنا إليها من جهة جعلها واعتبارها، فإما أن تكون مجعولة بالجعل الشرعي ابتداءً كالأحكام الخمسة اللاحقة لأفعال المكلفين، وإما أن تكون من الأمور الإمضائية التي أمضاها الشارع كالعقود، والإيقاعات الثابتة عند عامة الناس قبل شرع الشريعة، ثم جاء الشارع فأمضاها بمثل قوله تعالى: و ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، و ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ بزيادة بعض القيود والخصوصيات عليها.

وأما إذا نظرنا إليها من جهة علاقتها بالخارج، فإنّ المفاهيم الاعتبارية، ـ وخصوصاً المعتبرة بالاعتبار الشرعي ـ، لها تعلق بالأمور الخارجية، ويترتب عليها آثارها، حيث يعتني العقلاء بالمفاهيم والعناوين الاعتبارية؛ لغرض ترتيب الآثار المخصوصة عليها في الخارج، سواء كان المُعتبر هو الشارع، أو الفرد، أو العقلاء كالأحكام الخمسة اللاحقة لأفعال المكلفين، والتي ينشأ عنها إما الزجر عن الفعل أو البعث إليه، وكصيغ العقود الإمضائية، والتي تنشأ عنها الملكية، والإيقاعات التي تترتب عليها آثارها كالزوجية، والطلاق، والإبراء، وفسخ العقود... إلخ.

ولمّا كان المفهوم الاعتباري عملاً ذهنياً، فإن بعض المفاهيم لا تُعدم دخول أفراد جديدة تحت عناوينها بتطاول الأزمان وتطور المجتمعات البشرية، كما في مسألة الملكية الفكرية التابعة في تحققها لصيغة العقد وجوداً وعدماً[1].

(١) الخامنئي، علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات، ج١، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٩م، ص٩١.

ت ـ مسائل أصول الفقه:

وهي "عبارة عن جملة من القضايا المختلفة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم"(١) وهو استنباط الأحكام الشرعية.

وهذه المسائل إما أن تكون هي نفس موضوع أصول الفقه المتحد معها مصداقاً، وإما أن تكون أفراداً له، فهو ينطبق عليها انطباق الكلي على أفراده، وفي كلا الحالين يستنتج الأصولي من خلالها قواعد تقع كبرى كلية في مقام الاستنباط؛ ولهذا لا بد للفقيه من تنقيحها وتحصيلها بأدق وجه؛ لأنها يتوقف عليها رحى الاستنباط، إذ لو لم تثبت حجية قول الثقة، أو صحة العمل بالظواهر، وأنَّ الحكم فيما لا نص على حرمته أو وجوبه هو البراءة، وأن المرجح عند تعارض الأخبار هو موافقة الكتاب؛ لتعذر على الفقيه الاستدلال في هذه الموارد وأمثالها؛ ولصار متحيِّرا عند فقدان الدليل عند التعارض؛ ولهذا لا بد للفقيه من تنقيح المسائل الأصولية وما "يقع في موقعها من البحث في عموم الألفاظ وخصوصها، ومطلقها ومقيدها، وما يشبهها من البحث في مفاد الأوامر، والنواهي، كل ذلك على نحو الاجتهاد على حسب ما يسوقه الدليل... [وأما مصدر] ومدرك هذه المسائل، فهو موجود في الذكر الحكيم، وفي الروايات المأثورة، والمرتكزات الفطرية العرفية العقلائية"(٢)، كما أنَّ بعض المسائل التي يُستدل بها جاءت عن طريق العقل كاجتماع أمر ونهي على شيء واحد، حيث يُبحث فيها عن إمكانية اجتماع الضدين أو النقيضين على شيء

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص١١.

(٢) السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ج٣، ط١، قم، انتشارات دار الفكر، ١٤١٠ هج، ص١٢٩- ١٤٠.

واحد الذي أجمع العقلاء حتى الإخباريين منهم على امتناعه.

والمسائل الأصولية تتنوع ما بين:

أ ـ مسائل لفظية: "كالبحث عن دلالة الأمر على كذا، والنهي على كذا، وعدمهما"(١).

ب ـ مسائل عقلية ولفظية: كالبحث عن "أنَّ الأمر بالشيء يقتضي حرمة ضده، فإنه ربما يستدل باللفظ والدلالات اللفظية، وربما يستدل بالعقل"(٢)، حيث يبحث فيها عن إمكانية اجتماع الضدين أو النقيضين وعدمهما.

ت ـ مسائل عقلية صرفه: كمسألة وجوب المقدمة عند وجوب ذيها.

والمسائل الأصولية مدار وجودها وعدمها على أمرين:

١ ـ استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من قاعدتها بالاستنباط دون التطبيق.

٢ ـ أنَّ الحكم الشرعي المستفاد من القاعدة الأصولية هو حكم كلي؛ وبذلك تتميز المسائل الأصولية عن غيرها من مسائل سائر العلوم بما يلي:

أ- عموم المسألة الأصولية لمعظم الأبواب الفقهية وعدم اختصاصها بباب دون غيره؛ وبذلك تتميز المسألة الأصولية عن القاعدة الفقهية.

ب ـ أنَّ المسألة الأصولية أو العنصر المشترك مرتبط بعملية الاستدلال

---

(١) الخميني، مصطفى، تحريرات في الأصول، ج٤، ط١، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨ هج، ص١٣٣.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص١٣٣.

الفقهي خاصة وليس بالعناصر المشتركة في عملية الاستدلال على العموم؛ وبذلك تتميز المسألة الأصولية عن مسائل علم المنطق.

ت ـ أنَّ المسألة الأصولية تكون دليلاً على الحكم الشرعي الكلي؛ وبهذا تخرج مسائل علم الرجال كوثاقة الراوي، وأدلة الرجال؛ لأنّ مسائل علم الرجال وأدلته وإن كانت مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي ويستفاد منها في جميع الأبواب الفقهية، إلا أنها لا تقع في طريق استفادة الحكم الشرعي الكلي كما هو شأن المسألة الأصولية، بل تعتبر من مقدمات أصول الفقه"(١).

ث ـ أنَّ المسألة الأصولية تقع كبرى في قياس الاستنباط بحيث إذا انضمت إليها صغرى فقهية فإنها تنتج حكما أو مسألة فقهية من دون الحاجة إلى ضم كبرى أصولية أخرى إليها، بينما سائر مسائل العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط إلاّ أنها لا بنفسها بل لا بد من ضم كبرى أصولية إليها،ـ بناء على كون المبادئ ليست جزء العلة ـ، فمثلا: علم اللغة، وعلم الرجال، والمنطق... إلخ، لها دخل في عملية الاستنباط، ولكن ليس بنفسها كما في القواعد الأصولية "بل لا بد من ضم كبرى أصولية [إليها، وبدونها] لا تنتج نتيجة شرعية أصلا؛ ضرورة أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضم إليها كبرى أصولية"(٢) كحجية خبر الثقة، ومثاله: وجوب الجمعة مما أخبر به العدل، وكل ما أخبر به العدل ثابت،ـ بالطبع بعد إثبات حجية قول العدل ـ،

(١) الخرساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج١، تحقيق الشيخ رحمة الله رحمتي الآراكي، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ هج، ص١٨.

(٢) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص ١٦.

فتكون النتيجة: وجوب الجمعة ثابت، وهكذا؛ وبذلك تعتبر المسألة الأصولية من البراهين والمقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس الفقهي، أي أنها مبدأ تصديقي بالإضافة إلى المسائل الفقهية.

- أقسام المسائل الأصولية:

تنقسم المسائل الأصولية إلى أربعة أقسام:

الأول: "ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بالعلم الوجداني بنحو البت والجزم، وهي مباحث المستلزمات العقلية،- وتسمى بالقواعد العقلية -، كمقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات...، فمثلا: يحصل العلم القطعي بفساد الضد العبادي عند الأمر بضده - إذا ضُم ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده"[١].

الثاني: "مايوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بالعلم الجعلي التعبدي، كمباحث الحجج والأمارات، وهي على ضربين"[٢]:

١ - مباحث الألفاظ بأجمعها، حيث يبحث فيها عن صغرى القياس، وأما كبراه كحجية الظهور، فهي مسألة مفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها؛ ولهذا لا يُبحث عنها؛ لأنها متفق عليها بين الجميع بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق، ولا الظن بالخلاف، ولا بمن قصد إفهامه، كما لا فرق بين ظواهر الكتاب وغيره.

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٨.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٨.

ثم إن البحث عن صغرى القياس يقع في جهتين:

"الجهة الأولى: في إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها وفي نفسها، ـ بقطع النظر عن ملاحظة أية معونة خارجية أو داخلية ـ، كمباحث الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، ومعظم مباحث العموم والخصوص، والمطلق والمقيد..."[1].

الجهة الثانية: في إثبات ظهور الألفاظ مع ملاحظة معونة خارجية كبعض مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، وكالبحث عن العام، والمطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين هل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا (؟)، وكالبحث عن أنَّ المخصص والمقيد المنفصلين المجملين هل يسري إجمالهما إلى العام، والمطلق أم لا (؟)[2].

٢ ـ "ما يكون البحث فيه عن الكبرى: وهي مباحث الحجج، ـ بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها ـ، كمبحث حجية خبر الواحد، والإجماعات المنقولة، والشهرات الفتوائية، وظواهر الكتاب، ويدخل فيها مبحث الظن الإنسدادي بناء على الكشف، ومبحث التعادل والتراجيح، فإن البحث فيها هو [بحث] عن حجية أحد الخبرين المتعارضين"[3].

الثالث: الأصول العملية الشرعية: كالاستصحاب، والبراءة، والاشتغال، حيث يُبحث فيها عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلف في مقام الامتثال؛ وذلك عند العجز عن معرفة الحكم الواقعي، أو اليأس عن الظفر بأي دليل اجتهادي من عموم أو إطلاق.

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص ٩.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٩.

(٣) (م.ن)، ج١، ص١٠.

الرابع: الأصول العملية العقلية: كالبراءة العقلية، والاحتياط العقلي، والتخيير، حيث يبحث المكلف عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال على فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعية من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي.

- فلسفة تقسيم المسائل الأصولية:

١ ـ إنّ الأسباب الكامنة وراء فرز المسائل الأصولية التي يُستنتج منها قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية عن مثيلتها التي يُبحث عنها استطراداً في أصول الفقه،ـ بغية شحذ الأذهان-، مرده إلى الرغبة في فرز المسائل الأصولية الموصلة إلى استنتاج تلك القواعد عن مثيلتها التي ليس لها هذا الشأن، وإخراج غير الموصلة عن حريم أصول الفقه حتى لو كان لها جهة تعلق بأصول الفقه ـ طالما لا يستنتج منها قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام؛ وذلك اختصاراً للجهود المبذولة، واستثماراً للوقت الضائع، ومثال ذلك، مبحث المشتق، والصحيح والأعم، والمجمل والمبين... إلخ،ـ على قول ـ، فهذه المباحث خارجة عن مسائل هذا العلم؛ لعدم توفر شرط وقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعية إلا بناء على ضم كبرى أصولية إليها، وهي مسائل لغوية لم تبحث في علم اللغة بشكل معمق،ـ على قول ـ، ولهذا بحثت في علم الأصول استطرادا. وأما بناء على كون مسائل علم الأصول هي جزء العلة الأخير للاستنباط، وأنَّ الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات، فلا يجري فيها هذا الكلام؛ لكون جميع أجزاء العلة يقع في طريق الاستنباط.

٢ ـ إنّ تحديد المسائل الأصولية يبرز ظاهرة انسجام مجموعة من المسائل الأصولية مع مثيلتها، كانسجام مباحث المستلزمات العقلية مع بعضها البعض، حيث يُتوصل من خلالها إلى معرفة الحكم الشرعي بالعلم الوجداني بنحو البت والجزم، واجتماع مباحث الحجج والأمارات التي يُتوصل من خلالها إلى الحكم الشرعي التكليفي، والوضعي بالعلم الجعلي التعبدي، واجتماع مباحث الأصول العملية الشرعية، والعقلية كل واحدة على حده.

٣ ـ تحديد المسائل الأصولية وبيان أقسامها يتيح لنا مراقبة الاتجاه المنهجي لدى الفقيه، كما ويتيح للفقيه التعمق في أبحاثه، إذ كلما تعززت الدقة، والشمولية، والتركيز لديه، كلما تعززت قدرته وملكته الاستنباطية بالممارسة العملية، وبالتالي زادت الثقة بقدرة الفقيه الاستنباطية، وزاد حظه في الأعلمية التي هي مبعث تفاضل بين الفقهاء.

٤ ـ بيان ماهية المسألة الأصولية وتحديد انتمائها، وأداء عملها، وما يتمخض عنها من قواعد، فالقاعدة الأصولية هي الثمرة، وهي كلية شاملة تشمل معظم الأبواب الفقهية، ومرتبطة بعملية الاستدلال الفقهي بشكل خاص؛ لأنها تقع كبرى القياس الاستنباطي على العموم؛ وبذلك تتميز عن سائر قواعد العلوم الأخرى كالقواعد الفقهية، والمنطقية، وعلم الرجال... إلخ، وهذه الخصوصية بعينها موجودة في بعض الأصول العملية؛ الأمر الذي أدى إلى إدراجها ضمن البحوث النظرية الأصولية دون البحوث التطبيقية الفقهية كالاستصحاب مثلا.

٥ ـ إنّ تحديد المسألة الأصولية وتمييزها عن غيرها؛ لاستخراج القاعدة الأصولية منها، هو في الحقيقة بحث ونقاش في الأدوات التي يمكن استعمالها في الفقه، حيث يقوم الفقيه بتنقيح وسائله الاستنباطية، وتحديدها، وإبداء رأيه فيها، وهذا يدل على مرونة المسائل الأصولية، وقدرتها على استيعاب أكثر من رأي، حيث يحدد الفقيه من خلالها اتجاهاته الفكرية، وهذا العمل مؤشر واضح على أنَّ المباحث الأصولية لا تزال خاضعة للتنقيح، والتدقيق، وهي قابلة للتفسير بأكثر من رأي، حتى لو كانت تندرج تحت موضوعات مسائل محددة العناوين.

ث- غرض أصول الفقه وفائدته:

إنّ الغرض من أصول الفقه هو الإقتدار على الاستنباط، وهذا الغرض جامع بين أغراض المسائل المختلفة المتباينة بالموضوعات، والمحمولات؛ باعتبار أنَّ لكل مسألة غرضها الخاص بها ولا تشاركها فيه أختها من المسائل الأخرى.

وهذا الغرض قائم على فلسفة مفادها: أنَّ الفقيه لا يمكنه التوصل إلى هذا الغرض إلا بأمرين:

١ ـ الدراسة والاطلاع على مسائل العلم، واستنتاج القواعد العامة منها.

٢ ـ ممارسة تطبيق القواعد فترة من الزمن؛ لأجل تحصيل الغاية الأساسية المقصودة وهي القدرة المعبر عنها بالمَلَكَة، حيث تساعد هذه المَلَكَة صاحبها على استيفاء الغرض الأقصى من العلم وهو استنباط الأحكام.

وهنا يوجد عدة أمور لا بد للفقيه منها وهي:

- المقتضي للاستنباط: وهي القدرة والمَلَكَة المساعدة على استيفاء الغرض، وهي تتأتى للفقيه من خلال الدراسة والتطبيق بالتدريج.
- الشرط: إرادة التطبيق؛ لأجل التوصل إلى الغاية الرئيسية والغرض الأقصى، فتكون الإرادة جزء المهمة.
- عدم المانع: كالغفلة، والاشتباه في مقام التطبيق.

غرض أصول الفقه هو التوصل إلى القدرة والمَلَكَة التي تساعد صاحبها على استنباط الأحكام، وهذا الغرض لا يتحقق بمجرد العلم بثبوت المحمولات لموضوعاتها في مسائل العلم، بل لا بد من ممارسة تطبيق قواعد العلم في مواردها فترة من الزمن بحيث تنمو فيها القدرة بالتدريج لتصل إلى مرتبة المَلَكَة المساعدة على الاستنباط الفعلي للحكم.

وهنا يجدر بنا التفريق بين مسائل العلم، والقاعدة العامة، والتطبيق:

مسائل العلم: وهي التي تكون ميداناً للبحث والنظر، وُيتوصل من خلالها إلى القاعدة العامة، والميزان في كون المسألة أصولية هو إمكانية التوصل من خلالها إلى غرض العلم، فكل مسألة يتوصل من خلالها إلى الغرض فهي تعتبر من مسائل العلم كمباحث الحجج، والأمارات، والمستلزمات العقلية، والأصول العملية.

القاعدة العامة: وهي زبدة البحث في المسائل الأصولية، حيث يُعِدّها الفقيه لأجل الاعتماد عليها والاستناد إليها في مقام الاستنباط.

التطبيق: وهو إرادة تطبيق القاعدة في مظانِّها مع وجود المقتضى، والشرط، وعدم المانع، فكلما زادت المساحة الاستنباطية لدى الفقيه كلما اشتدّت مَلكَة الاستنباط، وبالتالي زادت المباحث دقةً، وهذا ينعكس على رتبة الفقيه الاجتهادية ومقامه العلمي، وديناميكية التعاطي مع القضايا الاجتماعية، وأفعال المكلفين، والمواضيع المستجدة التي تلاحقها الأحكام الفقهية.

إنّ أصول الفقه يبحث عن نوع خاص من التفكير وهو التفكير الاستنباطي ـ وإن كان يحتوي على جوانب أخرى من المعارف الفكرية كما سيتبين معنا في طيات الكتاب ـ، والفقيه يسير في عملية استنباط الأحكام بالاستناد إلى قواعد وأدلة أصول الفقه، فأصول الفقه جم الفائدة بالنسبة لعملية الاستدلال الفقهي، والفقيه يعتمد على نوعين من المقدمات في الاستدلال الفقهي:

١ ـ يعتمد على عناصر خاصة ذات صلة بالمسألة التي يعالجها، كالرواية ذات الصلة بالمسألة المعالجة وظهورها في إثبات الحكم المقصود، مع عدم وجود المعارض لها.

٢ ـ ويعتمد على العناصر المشتركة، أي الأدلة التي تقع في طريق استنباط الأحكام في مختلف الأبواب الفقهية.

وأما العناصر الخاصة، فهي مرتبطة بشكل خاص ومباشر بالبحث الفقهي وبالمسألة التي يعالجها الفقيه، حيث يستوعب الفقيه تلك العناصر الخاصة ليعالج بها هذه المسألة أو تلك.

وأما العناصر المشتركة، فهي لا تختص بمسألة دون أخرى؛ ولهذا يُبحث

عنها في أصول الفقه، حيث تزود هذه العناصر الاستدلال الفقهي بالأدلة المشتركة.

ولمّا كان لكل أمة تشريعاتها التي هي نظام حياتها، ولها علماء مختصون بهذه التشريعات، كان للأمة الإسلامية هي الأخرى تشريعاتها الفقهية المختصة بها، ولها علماء مختصون بهذه التشريعات وهم الفقهاء، والفقيه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد تخصصه بأصول الفقه؛ لأنه أدلة الفقه ومنطقه، وبواسطته يثبت العلماء حجية الفقه؛ لأجل ترتيب الأمرين التاليين:

أ ـ صحة الاستناد في مقام العمل إلى ذلك القانون الذي ثبتت حجيته بواسطة القاعدة الأصولية.

ب ـ صحة إسناد مؤدّى الحجية إلى الشارع المقدس.

ج ـ حكم تعلمّه: "وحكم تعلمه يترشح من حكم تعلم الفقه؛ ولأنّ تعلم الفقه من الواجبات الكفائية، وهو متوقف على أصول الفقه، وأصول الفقه هو المقدمة المباشرة للاجتهاد فيه، فيصبح تعلمه هو الآخر واجباً كفائياً من باب وجوب ما لا يتم الواجب إلا به"[1].

ح ـ الوسائل المثبتة للحقائق الأصولية: وهي الكتاب، والسنة المتواترة، وخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، والعقل القاطع، والإجماع الدخولي، وتبادر أهل العرف[2]، وقول اللغوي الخبير دون الجمّاع عند البعض، وسيرة العقلاء الممضاة من قبل المعصوم... إلخ.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص١٠٣.

(٢) مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ط٣، بيروت، دار الجواد، ١٩٨٨ م، ص١٨.

الفصل الثاني

نشأة وتطور أصول الفقه

يركز هذا الفصل على تاريخ علم الأصول؛ لأجل إظهار مساراته، وضوابطه الاستنباطية لدى المدارس المختلفة؛ لأنها تساعد على فهم مناهج الفقهاء، والأصوليين، ومرتكزاتهم القبلية التي يستندون إليها في عملية الاستنباط، وتجيب عن الكثير من علامات الاستفهام التي تُطرح حول بداية أصول الفقه، وتطوراته، والتحولات التي طرأت عليه، والأزمنة التي انحسر أو تمدد فيها، والتأثيرات المختلفة التي تعرّض لها، ودور الوقائع، والمصالح، والنزاعات الاجتماعية، والعلوم الأخرى في مبانيه، واتجاهاته، ومناهجه، فأقول:

ركز المسلمون الأوائل ابتداء من عهد النبي ﷺ عنايتهم على الحديث النبوي، فخطّوه في قراطيسهم، وحفظوه في صدورهم؛ نظراً لشعورهم بدوره المهم في حفظ الشريعة الإسلامية، ولِما يحتوي عليه من مضامين عقائدية، وفقهية، وهذا بدوره شكّل بيئة خصبة لنشوء علوم متعددة وفي طليعتها فقه الشريعة.

لم يحتج صحابة النبي ﷺ إلى جهود كبيرة لفهم مضامين الأحاديث وأحكامها؛ لأنهم كانوا يعرفون مقاصد الكلام وفحواه بالسليقة، فهم شهدوا زمن الوحي والتنزيل، وعاصروا النبي ﷺ في حِلّه وترحاله، فضلاً عن تمتعهم بالفطنة، وسلامة الذوق في فهم اللغة العربية على ما جاء بها القرآن الكريم، فكان منهم حفظة

القرآن، وفقهاء الإسلام، ولما كثرت الفتوحات الإسلامية، وبعُد العهد بزمنِ النبوة، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، واختلط العرب بغيرهم من الفرس، والروم، ودخلت فرق مسيحية عدة في سوريا، ومصر، والعراق، وشمال أفريقيا تحت مظلة الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى فِرقٍ أُخرى كالمزدكية*، والمجوسية**، واليهود، فظهرت عادات، وتقاليد، ومعاملات لم تكن معروفة في جزيرة العرب؛ نتيجة احتكاك العرب بشعوب البلاد المفتوحة، فاستعجم كثير منهم "في لغتهم، وأساليب كلامهم، وتأثرت أذواقهم، واختلفت مناهجهم، وتغيرت أغراضهم في نثرهم، وشعرهم..."[1]، وعرض عليهم قضايا كثيرة مسّت الحاجة فيها إلى استخراج أحكامها

* المزدكية، أصحاب مزدك بن مازيار من أهل اصطخر (٤٨٧ ـ ٥٢٩م)، ظهر في أيام قباذ والد كسرى أنوشروان، ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه. كان مزدك ينهى الناس عن المخالفة، والمباغضة، والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء، والأموال، فقد أحل النساء، وأباح الأموال وجعلهما شركة بين الجميع، وحُكي عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر، وأظهر كتابا سماه زندا، وهو كتاب الفهلوية المجوس الذي جاء به زرادشت المتنبئ إلى الفرس في أزمنة سحيقة من القدم، فقتلوه وأحرقوا كتابه؛ ولذلك يعتقد في المجوس بأنهم من أهل الكتاب. قتل كسرى أنو شروان مزدك ومن وجد على ملته؛ لأنه برأي كسرى زين للناس ركوب المحارم، وارتكاب السيئات، وسهل للغصبة الغصب، وللظَلَمة الظلم من خلال الإباحية الجنسية، والاشتراكية الاقتصادية. نُسب أصحاب مزدك إلى الزندا، فعُرِّبت الكلمة، فقيل زنديق، والجمع زنادقة، والزنديق معرّب زن دين أي دين المرأة. (الجزية وأحكامها، علي أكبر الكلانتري، هامش ص ٧٣)، (و الأخبار الطوال، الدينوري، ص ٦٥ ـ ٧١)، (و مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، ج ٢، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤)، (و الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

** المجوسية، ظهرت المجوسية بشكل جلي في عصر أردشير بابكان مؤسس سلالة الساسانيين، وكان أردشير ابن موبذ من موابذة المجوس، وصل إلى السلطة بمساعدة علماء المجوس، فقام بنشر دينهم في أطراف مملكته بكل ما قدر عليه، فأصبح الدين الرسمي العام لإيران على عهد الساسانيين هو المجوسية، وبما أن سلطة الساسانيين تحققت بتأييد موابذة المجوس؛ لذلك كانوا في رعاية تامة من قبل البلاط الساساني، وكانوا أقوى طبقة في المجتمع الإيراني، وكان حكام الساسانيين في واقعهم متعينين بتعيين من موابذة المجوس.
وأما عقيدتهم، فهي التي تثبت أصلين مدبرين قديمين لهذا الكون يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور، والآخر الظلمة، وبالفارسية يزدان، واهرمن، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين أساسيتين:
إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.
والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادا. (موسوعة التاريخ الإسلامي، أحمد هادي اليوسفي، ج ١، ص ١٦٢)، (و الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٦).

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٤.

من الروايات، وهذا بدوره دفعهم إلى النظر واستنباط الأحكام من مصادرها، فكان ذلك من الدوافع القوية للاستنباط الفقهي من مصادره الروائية.

ونلفت النظر هنا إلى أنَّ شيعة أهل البيت عليهم السلام كانوا لا يزالون يعيشون عصر المعصوم؛ لاعتقادهم بعصمة أهل البيت عليهم السلام، والنص عليهم من قِبَلِ النبي صلى الله عليه وآله، فكانوا يستفتونهم بكل ما أشكل عليهم، ويستشيرونهم في كل الظواهر الاجتماعية المستجدة.

وبشكل عام، هناك عوامل عدة ساهمت في نمو البحث الفقهي، وبالتالي الفكر الأصولي؛ ولعل أهمها:

١ ــ القرب والبعد عن عصر التشريع: كلما كان الفقيه أقرب إلى عصر التشريع كلما كانت طريقة استنباطه للأحكام الفقهية أيسر وأسرع؛ نظراً لقلة الثغرات التي يواجهها في العملية الاستنباطية، وكلما ابتعد عن عصر النص كلما كثرت الثغرات التي يواجهها في تعامله مع الرواية، والحديث والمحدثين، والتأريخ والمؤرخين، ويواجه أسئلة كثيرة تضطره إلى وضع الحلول المناسِبة لها ككون الراوي الذي يروي النص ـ الذي يريد الفقيه أن يستنبط منه الحكم الشرعي ـ، صادقاً في روايته أم كاذباً (؟)، مشتبهاً أم مخطئاً في نقله (؟)، وهل الرواية منقولة بسند صحيح أم موضوعة من قبل الوضّاعين (؟)، وهذا ما سُمّي في الأصول بحجية خبر الثقة.

وهل معاني النص المنسوب إلى المعصوم هي معانٍ نفهمها نحن حين نقرأ هذا النص، أم أنَّ هذه المعاني كانت مقيدة بقرائن وقيود في ظرف صدورها ولم تصل إلينا (؟)، وهذا ما سُمي في الأصول بحجية الظهور.

وإذا تعارض خبران، وأراد الفقيه أن يستنبط حكماً فقهيّاً من أحدهما، فماذا يصنع (؟)، هل يقتصر على المرجحات الواردة ضمن الأحاديث

فقط (؟)، أم يُعمِل الرأي والقياس(؟)، أم يرجع إلى قواعد أسسها المعصوم لأجل هذا الغرض (؟)، وهذا ما سُمي بعلاج النصوص المتعارضة.

إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات، واجتراح الحلول المناسِبة لها كانا من البذور الأولى التي أسست لظهور العناصر المشتركة لدى المدارس الأصولية المختلفة، أي أنَّ تطور الفكر الفقهي، ونمو الاستنباط كانا من العوامل الممهدة لبلورة المسائل، الأصولية.

٢ ـ **الفقه الرسمي للدولة**: إنّ الفقه الرسمي الذي كانت تتبناه الدولة هو فقه المذاهب الأربعة، حيث كان هذا الفقه يُعمل به ضمن الدوائر القضائية والمحاكم الرسمية للدولة، وكان الحُكّام يستفتونه بما يتلاءم مع حاجاتهم؛ ولهذا كانت الدولة تشكل عامل دفع وتنمية لهذا الفقه ـ بغض النظر عن صحة أو عدم صحة بعض الأدلة ومسالكها ـ، وتمثل أهم روافد البحث العلمي الذي يستمد جذوته من حاجات الجهاز الحاكم، الأمر الذي أوجد تفريعات فقهية كثيرة لدى المذاهب الأربعة تحمل في طيّاتها الحاجة إلى عناصر علاجية للروايات المتعارضة، والخبر الواحد... إلخ.

يقول ابن خلدون: "... انقسم الفقه [السني]... إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق، [وكان مركزهم بالكوفة]، وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز، [وكان مركزهم في المدينة المنورة]..."[1].

أما أهل الرأي والقياس، فهم "أهل العراق أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت* ...

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١، ص٤٤٦.

* أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي، التيمي بالولاء، فقيه، ومجتهد، إمام الحنفية، أصله من أبناء فارس، ولد ونشأ بالكوفة، وتوفي ببغداد (٨٠ ـ ١٥٠هج / ٦٩٩ ـ ٧٦٧ م) ودفن بمقابر الخيزران، من آثاره: الفقه الأكبر في الكلام، والمسند في الحديث، والعالم والمتعلم في العقائد والنصائح، والرد على القدرية، والمخارج في الفقه رواية تلميذه أبي يوسف، وغيرها. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١٣، ص ١٠٤).

وإنما سُموا أصحاب الرأي؛ لأنّ عنايتهم [تركزت على تحصيل] القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يُقدِّمون القياس الجلي على آحاد الأخبار"(١).

وأما أهل الحديث، فهم "أهل الحجاز، [و] هم أصحاب مالك بن أنس*، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري**، وأصحاب أحمد بن حنبل***، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني****، وإنما سُموا أصحاب الحديث؛ لأن عنايتهم [تركزت على تحصيل] الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي

---

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ط١، بيروت، دار السرور، ١٩٤٨م، ص ٣٦٨.

* الإمام مالك بن أنس الحميري الأصبحي المدني، إمام دار الهجرة، ولد(٩٣هج)، وتوفي سنة (١٧٩ هج)، له كتاب الموطأ، كان يعتمد في فتاويه على أدلة الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، وسد الذرائع، والاستصحاب، والعرف، والعادة.(كشف الظنون، حاجي خليفة، ج ٢، ص ١٩٠٧).

** سفيان الثوري، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله، ولد في الكوفة (٩٧هج / ٧١٦ م) ونشأ فيها، خرج من الكوفة (سنة ١٤٤ هـ) وسكن مكة والمدينة، ثم طلبه المهدي، فتوارى، انتقل إلى البصرة فمات فيها متخفيا (١٦١ هـ / ٧٧٨ م)، له من الكتب: الجامع الكبير، والجامع الصغير وكلاهما في الحديث، وله كتب غيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٣، ص ١٠٤).

*** أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان الشيباني، المروزي، البغدادي، أبو عبد الله، إمام في الحديث والفقه، صاحب المذهب الحنبلي، ولد ونشأ في بغداد وتوفي بها (٤٦١ – ٢٤١ هج/ ٠٨٧ ـ ٥٥٨ م)، طلب العلم وسمع الحديث من شيوخها، رحل إلى الكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة، واليمن، والشام، والجزيرة، له كتب منها: المسند ويحتوي على نيف وأربعين ألف حديث، والزهد، والمعرفة والتعليل، والجرح والتعديل .

**** داود بن علي الأصفهاني، أبو سليمان الملقب بالظاهري، أصبهاني الأصل، من أهل قاشان بلدة قريبة من أصبهان، أحد الأئمة المجتهدين، انتهت إليه رياسة العلم في بغداد في وقته، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب، والسنة، وإعراضها عن القول بالتأويل، والرأي، والقياس، والاستحسان، والبحث عن علل الأحكام، وكان داود أول من جاهر بهذا القول، ولد في الكوفة (٢٠١هج/ ٨١٦ م) وسكن بغداد، توفي في بغداد (٠٧٢ هجـ / ٤٨٨ م). (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٢، ص ٣٣٣).

والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً..."[1].

أما محمد بن إدريس الشافعي، فقد "رحل إلى العراق من بعد مالك، ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة، وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وخالف مالكا رحمه الله في كثير من مذهبه، وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان على ما كان عليه المحدثون، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة، مع وفرة بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر، ووقف التقليد... عند هؤلاء الأربعة..."[2].

يُستنتج من هذا الكلام:

- أنَّ الرحلات العلمية، واللقاءات، والمناظرات قد ساهمت في تبادل الخبرات العلمية بين المدارس السنية المختلفة؛ مما ساعد على نمو المباحث الأصولية عندهم، ونمو مادتها بحيث أخذت تزداد من حيث الكم، وتصبح أدق من حيث الكيف، وسلكت طُرُقا جديدة "على أيدي مدرسة القياس على العموم، وفي العراق على الخصوص"[3].
- نعم، قيل بأنّ بذور هذه المباحث وجدت في عصر صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ـ كما عن "ابن عباس* الذي وضع فكرة العام والخاص، وذكر عن بعض

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١، ص٤٤٨.

(٣) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٦٦- ٦٧.

* ابن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كني بأبيه العباس وهو أكبر ولده، كان يسمى البحر لسعة علمه، ويسمى حبر الأمة، فهو ترجمان القرآن، ورئيس المفسرين، دعا له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل. ورد عنه في التفسير مالا يحصى كثرة، ولد والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته محاصرون في الشعب في مكة من قِبل كفار قريش، أتى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحنكه بريقه، وكان ذلك قبل الهجرة بثلاث سنين، توفي سنة(٦٨ هج) بالطائف. (أسد الغابة، ابن الأثير، ج٣، ص ١٩٢)، (كشف الظنون، حاجي خليفة، ج ١، ص ٤٢٩).

الصحابة... فكرة المفهوم... والقياس... كقياس الأشباه بالنظائر، والأمثال بالأمثال... ومبحث الترجيحات في نطاق الأخبار"[١]ـ، ولكنها لم ترقَ إلى مستوى المنهج الأصولي العام الذي يضع المباحث الأصولية كعلم إلا بعد أن دوّن محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هج) كتاباً له في علم الأصول، والشافعي (٢٠٤هج) رسالة[٢]، حيث احتوت مؤلفاتهما على مسائل متعددة مختلفة شكلت بمجموعها موضوعاً لأصول الفقه، واختطت منهجاً جديداً مشتركاً لمسائله، ـ هذا إذا غضضنا الطرف عن تتلمذ بعض هؤلاء على أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ.

- وأما التصنيف في علم الأصول على الصعيد الشيعي في هذا الدور، فاقتصر على مواضيع أصولية وكتب متفرقة لبعض أصحاب الأئمة، ولم يدخل علم الأصول نطاق التأليف بشكله الواسع إلا مع بداية عصر الغيبة الكبرى على يد الحسن بن علي بن عقيل، وبعده محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي، وبعده محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفيد الذي كان تلميذاً لابن الجنيد، وابن أبي عقيل.
- كثرت المؤلفات في أصول الفقه في النطاق السني بعد الشافعي، وتعددت المناهج، فمنهم من ركز على القواعد الأصولية وأدلتها العقلية والنقلية، ومنهم من اقتصر على جانب الأمثلة والتطبيق لتلك القواعد في الفقه، ولمّا كان في عداد علماء الأصول الكثير من المتكلمين، فقد أخذ علماء الأصول من المتكلمين مبادئ علمهم، وبعض طرقهم في الاستدلال، فكانت "مشتركة

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٦٧.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ٤.

بين المتكلمين والأصوليين..."(١)؛ ولهذا نجد الكثير من المؤلفات الأصولية لدى الأشاعرة، ومتأخري الإمامية قد احتوت على الكثير من المبادئ الكلامية ولا تزال المباحث الأصولية شاهداً على ذلك حتى يومنا هذا.

- إنّ البيئتين اللتين نشأت فيهما مدرستا الرأي، وأهل الحديث السنيتين كانتا مختلفتين، فصبغت فقه كل منهما بصبغتها، فمثلاً: احتفظت المدينة بتقاليد وأعراف إسلامية لم تتأثر بتقاليد وأعراف عارضة، فقلّت الأحداث الجديدة والمتغيرات الطارئة التي تتطلب أحكاماً جديدة، فسهّل ذلك على فقهائها الإفتاء بمضمون النصوص الوفيرة التي أمدتهم بالإجابة عما يفتون به(٢)، فاقتصروا عليها، والتزموا بها حتى بعد قدومهم العراق واحتكاكهم بمدرسة الرأي والقياس، بينما كان العراقيون في بيئة تتنوع ثقافاتها، وتتضارب آراؤها، وفيها الكثير من الصور والأحداث المتغيرة التي تتطلب أحكاماً جديدة، الأمر الذي دفعهم إلى استنباط حكم ما استجدّ من الأحداث مما لم تتناوله النصوص بطريقة مباشرة، مراعين الضرورات والمصالح في العملية الاستنباطية.

- المعتزلة:

أولاً: أُطلق هذا الإسم على جماعة من المسلمين الذين اعتزلوا الحرب بين علي* عليه السلام

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٦٧.

(٢) الغراوي، محمد عبد الحسن محسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣هج، ص٣٠.

* علي بن أبي طالب عليه السلام، ولد في(١٣) رجب سنة (٢٣ ق.هج)، واستشهد في (٢١) رمضان (٤٠ هج)، دفن في النجف، وهو الإمام الأول لدى الشيعة الإمامية، ووالد الحسن، والحسين سيّديْ شباب أهل الجنة.

من جهة، وأصحاب الجمل ومعاوية* من جهة أخرى[1].

ثانياً: أطلق هذا الإسم على واصل بن عطاء** وجماعه من الذين اعتزلوا مجلس الحسن البصري*** في أواخر العهد الأموي؛ بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة من هذه الأمة.

وللمعتزلة أصول خمسة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

اشتهر المعتزلة بمسائل كلامية عدة أهمها: الاعتقاد بوجوب اللطف على الله، وفعله الأصلح لعباده، وبأنّ أوامر الله تعالى ونواهيه تابعة للمصالح والمفاسد، وبأنّ أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وبأنّ الله تعالى لا يُرى يوم القيامة، ولا يجوز عليه الظلم، ويقولون بالحُسن والقبح العقليين، وبأن القرآن مخلوق، وينكرون الكلام النفسي الذي قالت به الأشاعرة، ونفوا الصفات

* معاوية بن أبى سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، والي الشام، ولد بمكة في دار أبي سفيان بن حرب، ويقال في دار عتبة بن ربيعة، أمه هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، مات بدمشق سنة (٦٠هج). (مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ص ٨٥)، (و تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ج ٥٩، ص ٢٣٧).

(١) بدوي، عبد الرحمان، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط٤، بيروت، دار العلم، ١٩٨٠م، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

** واصل بن عطاء البصري الغزال المتكلم، أول من تكلم في الاعتزال، سمع من الحسن البصري وغيره، دخل معه عمرو بن عبيد في ذلك وأعجب به، فزوجه أخته، ولد سنة (٨٠ هج) بالمدينة، ومات (١٣١ هج)، له من التصانيف : أصناف المرجئة، والتوبة، ومعاني القرآن، كان يتوقف في عدالة أهل الجمل ويقول: إحدى الطائفين فسقت لا بعينها، فلو شهدت عندي عائشة، وعلي، وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم. (ضعفاء العقيلي، العقيلي، ج٣، ص ٢٨٥)، (و ميزان الاعتدال، الذهبي، ج ٤، ص ٣٢٩).

*** الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، تابعي، كان أبوه من أهل ميسان، ولد بالمدينة سنة (٢١هج / ٦٤٢م) وشب في كنف علي بن أبي طالب، استكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، سكن البصرة، وله مع الحجاج بن يوسف الثقفي مواقف، وقد سلم من أذاه، توفي بالبصرة (١١٠ هج / ٧٢٨ م). (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٢، ص ٢٢٦).

عن الله، كما نفوا عنه التشبيه، والتحيز، وكونه في جهة أو مكان، وكونه ذا صورة أو جسم، وكونه ينتقل أو يتغير، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة، وأطلقوا على مجمل هذه الاعتقادات توحيداً.

كما قالوا بأنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، وهو مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة؛ لأنه حُرّ في أفعاله وليس مُجبراً عليها، فهو المسؤول عن اختياره ويحاسب عليه أمام الله.

"كانت مدينة البصرة مهد الاعتزال ومنشأه الأصلي، وفيها قام أكبر زعمائها بنشر طريقتهم مثل واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد*، والعلاف**، والنظّام*** وغيرهم، وأواخر القرن الثاني والقرن الثالث [الهجريين] تأسس فرع آخر للمعتزلة ببغداد... وظهر فيها جماعة من علماء المعتزلة ومفكريها، وكانت بينهم وبين المعتزلة البصرية مخالفات كثيرة في مسائل فرعية بعد اتفاق الفريقين على أصولهم المعروفة... ومذهب البغداديين متوافق غالباً مع أصول الشيعة الإمامية..."(١).

* عمرو بن عبيد بن باب، أبو عثمان، ولد في السنة (٨٠ هج)، ومات في طريقه إلى مكة من البصرة في بمران وهو راجع سنة (١٤٤ هج). (فهرست ابن النديم، ابن النديم البغدادي، ص ٢٠٣).

** العلاف، محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهذيل، مولى عبد قيس، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة (١٣٥هج / ٧٥٣ م)، له مقالات في الاعتزال، ومجالس، ومناظرات، كُف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا (٢٣٥هج / ٨٥٠ م)، له كتب منها: كتاب سماه ميلاس وغيره. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٧، ص ١٣١).

*** النظام، إبراهيم بن سيار بن هانئ، أبو إسحاق، متكلم معتزلي، له في ذلك تصانيف عدة، وشعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين.(تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٦، ص ٩٤).

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ص ٦١ ـ ٦٢.

أعطى المعتزلة مساحة واسعة للعقل في الشريعة،ـ كما قيل ـ، وجعلوه المقياس الأول "الذي تُقاس به القيمة الخلقية للأفعال، والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسيره..."[1]، فمثلاً: دار سجال كلامي أصولي بينهم وبين جماعة أهل الحديث حول القيمة الخلقية لأفعال الإنسان، وهل العقل قادر على إدراك حُسن وقُبح أفعال الإنسان الذاتية، أم أنَّ الوحي هو الذي يثبت قيمتها(؟).

على المستوى النظري، وقعت سجالات فكرية عنيفة بين المعتزلة وبين أهل الحديث[2]، ثم تجاوزته الأمور في الحيز العملي إلى اضطهاد المعتزلة لفقهاء أهل الحديث وتعذيبهم فيما عرف بمحنة خلق القرآن أيام المأمون*، والمعتصم**، والواثق*** (١٩٨ـ٢٣٢ هج) الذين ناصروا جماعة المعتزلة بشكل قوي.

لم يرُق مسلك المعتزلة الغارق في النزعة العقلية،ـ كما قيل ـ، للمحدثين، فقاوموه؛ لأنهم يقدمون الإيمان على العقل،ـ بغض النظر عن الخلفيات الأخرى ـ.

---

(١) د. نادر، ألبير نصري، مدخل إلى الفرق السياسية والكلامية، ط٣، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩م، ص ٧٨.

(٢) الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، تحقيق علي شيري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هج، ص ٣٣٧- ٣٣٨،٣٦٥.

* المأمون بن هارون الرشيد، أبو العباس، تولى السلطة ببغداد في اليوم الذي قتل فيه أخوه، وبايعه الناس بيعة عامة، وكانت أمه أم ولد إسمها مراجل، توفي المأمون خارج طرسوس أثناء خروجه لغزو الروم في سنة (٢١٨ هج)، فحُمِل إلى طرسوس ودفن فيها عند باب بذندون وسط السور. (الثقات، ابن حبان، ج ٢، ص ٣٢٨).

** المعتصم، محمد بن هارون المعتصم بن الرشيد، أبو إسحاق، ولي السلطة بعد دفن أخيه المأمون بطرسوس، وأمه أم ولد إسمها ماردة، ضرب أحمد بن حنبل بالسياط، وقتل أحمد بن نصر الخزاعي، بقي الناس في تلك الفتنة إلى أن مات المعتصم بسُر من رأى سنة (٢٢٧ هج). (الثقات، ابن حبان،ج ٢، ص ٣٢٨).

*** الواثق بن المعتصم، أبو جعفر، ولي السلطة بعد دفن أبيه، وأمه أم ولد تدعى قراطيس، توفي سنة (٢٣٢ هج). (الثقات، ابن حبان، ج ٢، ص ٣٢٩).

ولما تولّى المتوكل الخلافة، نهى الناس عن الكلام في القرآن[١] ـ بعد إظهاره الميل نحو المحدثين[٢]، فمالت دفة الأمور نحو السلفيين، والأشاعرة.

ـ الأشاعرة:

وهم أصحاب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري* أحد تلامذة الجبائي** المعتزلي[٣].

اتخذ أبو الحسن الأشعري موقفاً وسطاً بين مسلك المعتزلة العقلي ومسلك المحدثين النقلي؛ ليرضي العقل من جهة، والإيمان من جهة أخرى، فسخّر أدلة المعتزلة للدفاع عن معتقداته كما في مسألة القيمة الخلقية لأفعال الإنسان، ـ والتي تتمحور حول العقل ومدى قدرته على إدراك حُسن وقُبح الأفعال الذاتية للإنسان ـ، هل هي بموجب الشرع أو أنَّ العقل هو الذي يثبت قيمتها(؟).

---

(١) واضح، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج٢، قم، مؤسسة فرنكى أهل البيت، (د.ت)، ص٤٨٤-٤٨٥.

(٢) ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج١٠، ص٣٣٤ ـ ٣٣٧، ٣٥٧.

* الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبى بشر (٢٦٠- ٣٢٤هج) من أهل البصرة، كان معتزليا أولا، ثم تاب في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة من القول بالعدل، وخلق القرآن، حيث رقى كرسيا ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا اعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا افعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، له كتب عدة منها: اللمع، والموجز، وإيضاح البرهان، والتبيين عن أصول الدين، والشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل. (فهرست ابن النديم، ابن النديم البغدادي، ص ٢٣١).

** الجبائي، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان، أبو هاشم، (٢٧٧ ـ ٣٢١ هج / ٨٩٠ ـ ٩٣٣ م)، من شيوخ المعتزلة، واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة، له مؤلفات عدة منها: الجامع الكبير، والنقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد، والطبائع والنقض على القائلين بها، والاجتهاد، والإنسان. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ٥، ص ٢٣٠).

(٣) الأمين، شريف يحيى، معجم الفرق الإسلامية، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص٣٥.

مال الأشاعرة نحو مسلك أهل الحديث وابتعدوا عن المعتزلة، ثم تتحولت هذه المسألة الكلامية لتشكل واحدة من المسائل الأصولية الستاتيكية بين السنة والشيعة التي لا تزال يُدار حولها الحديث بحثاً وتدريساً حتى يومنا هذا.

ركز الأشاعرة على أصول الفقه، فعملوا على تجريد قواعده العامة عن المسائل الفقهية، واستندوا في ذلك إلى استدلالات عقلية وبراهين نظرية، "فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول... ووضعت تلك الطرق،ـ وخاصة طرق القياس ـ، في صور عقلية مجردة، ودخلت أبحاث كلامية..."[١]، ومباحث منطقية أرسطية في علم الأصول، وأصبحت المباحث المنطقية "شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين..."[٢] السنة،ـ بعدما عارضها فقهاء ومتكلمون سنة معارضة شديدة قبل الغزالي ـ، ولكن منذ القرن الخامس هجري فما بعد، بدأ تأثير المنطق الأرسطي بشكل جلي في الدراسات الأصولية عندهم، "وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني مباحث الألفاظ..."[٣].

في القرن السادس والسابع الهجريين فما بعد، مُني الفقه الرسمي للدولة بإرباك الوضع السياسي، وانهيار مركز الخلافة بسقوطه بيد المغول،ـ الذين عصفوا بالعالم الإسلامي وحكوماته[٤] ـ، وبالتالي تأثر النتاج الأصولي السني سلباً بتلك الظاهرة.

وبشكل عام، بدأ دور تصنيف أصول الفقه السني بشكل واسع في القرن الثاني الهجري؛ بسبب واحدٍ من أهم المرتكزات القبلية التي تفيد: بأنّ عصر

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٧٢.

(٢) (م.ن)، ص٧٣.

(٣) (م.ن)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٤) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٧٠- ٧١.

النص انتهى بوفاة النبي ﷺ؛ ولهذا عندما اجتاز تفكيرهم الفقهي القرن الأول، والثاني الهجريين، كان قد ابتعد عن عصر النص بشكل كبير، وهذا بطبيعته خلق إشكاليات كبيرة في عملية الاستنباط، الأمر الذي احتيج معه إلى حلول علاجية دائمة لتلك الإشكاليات، فأصّلت لها مسائل أصولية؛ بهدف تذليل صعوباتها.

ـ مدرسة أهل البيت عليهم السلام:

وأما أصول الفقه كمدونات شاملة للمسائل الأصولية، فقد تأخر ظهوره في مدرسة أهل البيت عليهم السلام عما هو عليه لدى الفرق الإسلامية الأخرى؛ لأنّ الشيعة الإمامية تعتقد بأنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام منصوص عليهم من قِبل النبي ﷺ، وهم امتداد طبيعي للنبي في العصمة، والقيادة؛ ولهذا كانوا في القرنين الأول والثاني الهجريين لا يزالون يعيشون عصر المعصوم، وكانوا يرجعون إليه في كل ما أشكل عليهم في الفقه؛ ولهذا لم يكونوا بحاجة ماسّة لأصول الفقه، فكانوا يأخذون الحديث عن المعصوم مباشرة ويستفتونه في كل واقعة ويدونونها في مدونات بلغت ستة آلاف وستمائة كتاب ركز معظمها على الفقه، وكانت أهم هذه المدونات الأصول الأربعمائة[1]*.

كانت بعض هذه المدونات تُعرض على أئمة أهل البيت عليهم السلام، فيمدحونها، أو يصححونها، أو يرخِّصوا بالعمل بها، أو يأمروا بالعمل وفق مؤدّى ما جاء فيها[2]،

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ج ١، ط ٢، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١١٠٤ هج، ص ٦٣.

* الأصول الأربعمائة: عبارة عن أربعمائة مصَنَّف لأربعمائة مصَنِّف من رجال أبي عبد الله الصادق عليه السلام أو لمن سمع من رجاله عليه السلام، أي أن الأصل عبارة عن كتاب جمعت فيه الأحاديث. (الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، ج ٢، ص ٣٦٠).

(٢) السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ط٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ هج، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

ثم جُمِعت هذه المدونات بعد انتهاء عصر الغيبة الصغرى في أربعة كتب حديثية معروفة عند الإمامية وهي: الكافي، لمحمد ابن يعقوب الكليني* (٣٢٩ هج)، ومَنْ لا يحضره الفقيه، لمحمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق** (٣٨١هج)، والتهذيب، والاستبصار، لمحمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هج)، أي أنَّ أصحاب الأئمة وحتى بداية عصر الغيبة الكبرى(٣٢٩ هج) ركزوا عنايتهم على جمع أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام التي تضمنت ردودا عن أسئلة أجاب عنها أئمة أهل البيت عليهم السلام في مختلف الفروع الفقهية، كما وتضمنت قواعد أصولية استدلالية، وفقهية كالروايات الواردة في علاج النصوص المتعارضة، وحجية خبر الثقة، وقاعدة الاستصحاب، والطهارة، واليد، وسوق المسلمين، والبراءة الشرعية... إلخ.

وهناك مؤلفات أصولية صدرت عن بعض أصحابهم في مباحث الألفاظ، والعموم والخصوص، ونقض الاجتهاد بالرأي، وخبر الواحد والعمل به، وذلك قبل عصر الغيبة الكبرى، وكذلك ناقشوا رسالة الشافعي(1).

هذا، ولكنّ السِّمة الغالبة على هذه المرحلة كانت منصبّة على جمع الأحاديث وتدوينها، حيث نشأ الفقه الإمامي في أحضان الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ مما فرض من الناحية المنهجية غالبا، الاستدلال بالنصوص في استنباط الحكم الشرعي، وكان من الطبيعي أن يكون النتاج الأصولي ضئيلاً قياساً بالنتاج الفقهي.

بعد انتهاء عصر الغيبة الصغرى في النصف الأول من القرن الرابع الهجري،

---

* الكليني، محمد بن يعقوب، يكنى أبا جعفر الأعور، له مصنفات منها: الكافي، وهو أحد الكتب الأربعة المعتمدة في الحديث عند الشيعة الإمامية، مات سنة (٣٢٩ هج) ببغداد ودفن في الكوفة. (رجال الطوسي، الشيخ الطوسي، ص ٤٣٩).

** الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، أبو جعفر، ورد بغداد من خرسان سنة (٣٥٥هج)، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حديث السن، له كتب كثيرة منها: كتاب المقنع في الفقه، وعلل الشرائع وغيرها، مات بالري سنة (٣٨١هج).(رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٨٩- ٣٩١).

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١١.

ظهرت مدرستان في الوسط الشيعي على غرار مدرستي الحديث والرأي في الوسط السني، ثم ظهرت مدرسة أخرى وسطية على غرار مدرسة الأشاعرة كما يلي:

(١) **المدرسة النقليّة**: وهي مدرسة تزعّمها علي بن بابويه القمي * (٣٢٩هج)، وابنه محمد بن علي بن بابويه القمي الملقب بالصدوق (٣٨١هج)، حيث اعتمدت هذه المدرسة على الحديث في الفقه؛ نظراً لوفرة بضاعته بما يغطي الاحتياجات الفقهية في الفتيا، ولكن حملت هذه المدرسة في طياتها بذور الجمود الفكري وانغلاقه على المصادر الحديثية، ـ على غرار مدرسة أهل الحديث الحجازية ـ، مما شكل عائقاً أمام تطورها الفقهي من الناحية المنهجية.

(٢) **المدرسة العقلية**: وهي المدرسة التي تزعمها الحسن بن عقيل الحَذَّاء العُماني**، ومحمد ابن أحمد الجنيد الاسكافي*** (٣٨١ هج)، وهي مدرسة

---

* علي بن بابويه القمي والد الصدوق، شيخ القميين في عصره، وفقيههم، وثقتهم، مات سنة (٣٢٩هج) ودفن في قم.(طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج ٢، ص ٥١٩).

** الحذاء العماني، الحسن بن علي بن أبي عقيل، من قدماء فقهاء الإمامية، ويعبّر عنه وعن ابن الجنيد (بالقديمين)، له مصنفات في الفقه والكلام. أما نسبته، فالمشهور أنه ينتسب إلى سلطنة عُمان الحالية، وأما (الحذاء) الذي لقب به، فقال بعضهم: نسبة إلى حذو النعل وعملها، وقال آخرون: نزل في الحذاءين فنسب إليهم، وقال بعض ثالث: إنه كان يجلس إلى الحذاءين، فاشتهر بالحذاء.(الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، ج ٢، ص ٢١١ ـ ٢١٦).

*** ابن الجنيد الإسكافي، محمد بن أحمد، وهو أحد القديمين، كان في أيام معز الدولة من آل بويه من خلفاء العباسيين، وكان من رجال الغيبة الصغرى معاصراً للسفراء الأربعة، انصبت جهوده على تحقيق الوفاق والخلاف من المسائل، ذهب إلى العمل بالقياس؛ ولهذا اتهم، ولكن بقي التعويل على كتبه؛ لأن اختلاف الفقهاء في مباني الأحكام لا يوجب عدم الاعتداد بأقوالهم؛ لأنهم قديما وحديثا كانوا مختلفين في الأصول التي تبتني عليها الفروع كاختلافهم في خبر الواحد، والاستصحاب، والمفاهيم وغيرها من مسائل أصول الفقه حتى لا نجد اثنين منهم متوافقين في جميع مسائل الأصول، توفي ابن الجنيد بالري (٣٨١ هج)، وقيل قبل ذلك.

قيل له الإسكافي؛ لأنه منسوب إلى إسكاف مدينة بالنهروانات، والإسكاف موضعان: موضع أعلى نواحي النهروان، وموضع أسفل نواحي النهروان من أعمال بغداد، نسب إليها جماعة من العلماء، وقال بعضهم: هو مولود سنة(٣٠٣هج)، وتوفي سنة (٣٥٦ هج)، وأنه كان من رجال الغيبة الصغرى، وابن الجنيد كان في أيام معز الدولة بن بويه، وكان عالما مصنفا، وصاحب رأي بالقياس، عاصر الكليني. (الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، ج ٢، ص٢٢٠ – ٢٢٢).

معاصرة للمدرسة النقلية، وكانت موجودة في بغداد؛ مما أثر في انطلاقتها على غرار مدرسة الرأي، حيث أعمل روادها العقل، وطبقوا القواعد الأصولية في الفقه، ومال ابن الجنيد إلى الاجتهاد بالرأي وإعطاء الاعتبار للقياس،ـ المصدر المعروف لدى أهل السنة وبخاصة مدرسة الرأي منهم ـ، حيث شكّلت آراؤه انطلاقاً تجاوز دائرة المرتكزات القبلية التي رسمها أئمة أهل البيت عليهم السلام للعقل ضمن دائرة الشرع.

(٣) المدرسة الأصولية الوسطية: وهي المدرسة التي سلكت حداً وسطاً بين المدرسة العقلية والمدرسة النقلية، وهي شبيهة بمدرسة الأشاعرة التي سلكت حداً وسطاً بين جماعة المعتزلة التي اعتمدت على العقل وجماعة أهل الحديث التي اعتمدت على النقل، مع فارق من حيث المنطلقات، والمرتكزات القبلية، وزمن الانطلاق، وحدود الاعتماد على العقل.

اعتمدت هذه المدرسة على العقل كدليل على حجية القاعدة الأصولية، ورجعت إلى النقل كالكتاب، والسنة النبوية، وأقوال أئمة أهل البيت عليهم السلام كمصدر للحكم الفقهي ودليل عليه، فالعقل في هذه المدرسة استُعمل لإثبات حجية الظهورات القرآنية، وحجية السنة القطعية بالتواتر، وحجية خبر الثقة الظنية... إلخ، وما له علاقة بالسيرة العقلائية، والظواهر الاجتماعية العامة.

من رواد هذه المدرسة: محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣ هج) صاحب كتاب التذكرة بأصول الفقه، حيث نجد تطبيقا للقواعد الأصولية في رسالته الفقهية المقنعة، وعلي بن الحسين الموسوي الملقب بالسيد المرتضى علم

الهدى* (٤٣٦ هج) صاحب كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة في أصول الفقه.

بنى هذان العَلمان أسس أصول الفقه وقواعده طبقاً لأصول المذهب الإمامي، بعد اطلاعهما على مؤلفات المذاهب الأخرى الأصولية، وتهذيب ما لدى ابن الجنيد من مباحث أصولية وردّ بعضها، ومِنَ الطبيعي أن تكون نسبة المراجع للمذاهب الأخرى في كتابات هؤلاء أكثر من المراجع الإمامية؛ لعدم وجود مؤلفات كاملة في المباحث الأصولية للإمامية غير مؤلفات ابن الجنيد؛ ولهذا استفادوا في التبويب لمواد أصول الفقه، ومسالك البحث فيها فنيّاً من تجارب من سبقوهم، وللفصل بين أصول الفقه وعلم الكلام، أشار رواد هذه المدرسة إلى آراء المتكلمين إلى جانب آراء الأصوليين، وهكذا فعل الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هج) في كتابه عدة الأصول[1]، والمحقق الحلي** (٦٠٢ ـ ٦٧٦هج) في كتابه معارج الأصول[2]، والعلامة الحلي (٦٤٨ ـ ٧٢٦

---

* المرتضى علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر عليه السلام، ولد في سنة (٣٥٥ هج)، وقيل (٣٣٥هج)، وتوفي في(٤٣٣ هج)، وقيل(٤٣٦هج). هو فقيه إمامي، له عدد من الكتب، وديوان شعر يزيد على عشرين ألف بيت اختاره من شعره. (معالم العلماء، ابن شهر آشوب، ص ١٠٤).

(١) ج١، ج٢، ج٣.

** المحقق الحلي، نجم الدين ابو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بم سعيد الحلي الهذلي الملقب بالمحقق، ولد سنة (٨٣٦ هج)، وتوفي (٦٢٧)، وقال بعضهم: ولد (٦٠٢ هج)، وتوفي (٦٧٦ هج)، إثر سقوطه من اعلى الدرج في داره، فخر ميتا لوقته من غير نطق ولا حركة، نقل إلى مشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ودفن فيه، كان عالماً بالفقه، والأدب، والشعر، عاشر الخواجة نصير الدين محمد الطوسي وزير هولاكو خان وله كتب عدة. (طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج٢، ص١٤٤).

(٢) جعفر بن الحسن الهذلي الملقب، ط١، (د.م)، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣ هج.

هج) في كتابه مبادئ الوصول إلى علم الأصول[١] الذي ذكر فيه الكثير من أعلام أصول السنة كالشافعي، والجبائي، وأبي الحسن الكرخي*، وأبي عبد الله البصري**، والقاضي أبي بكر الباقلاني*** وغيرهم، بالإضافة إلى رجوعه إلى كتب من سبقه من أعلام الإمامية[٢]، "وقد مهد صنيع الحلِّيَّن الفاضلَيْن ومن سواهما بما ألّفوا من كتب ورسائل في أصول الفقه، إلى استقلال أصول الفقه [الإمامي] في مراجعه عن أصول المذاهب الأخرى، وتم ذلك آخر القرن العاشر وأول القرن الحادي عشر الهجريين، وتجلّى هذا واضحا في كتاب معالم الدين للشيخ حسن العاملي**** (١٠١١هج)"[٣]، حيث ذكر القليل من علماء المذاهب الأخرى الذين رجع إليهم عن طريق علماء الإمامية، فمهد

---

(١) الحسن بن يوسف، ط٣، قم، المكتب الإعلامي الإسلامي، ١٤٠٤ هج.

* الكرخي، عبيد الله بن الحسن، أبو الحسن، فقيه عراقي، توفي سنة (٣٤٠ هج)، له عدة الكتب منها: المختصر في الفقه، ومسألة في الأشربه وتحليل نبيذ التمر. (فهرست ابن النديم، ابن النديم البغدادي، ص ٢٦١).

** أبو عبد الله البصري، أحمد بن سليمان البصري الزبيري نسبة إلى الزبير بن العوام (٠٠٠ ـ ٣١٧هج / ٠٠٠ ـ ٩٢٩ م)، ويكنى أبا عبد الله، من فقهاء الشافعية من أهل البصرة، وقد يعرف بصاحب الكافي، وهو مختصر له في الفقه، كان أعمى، له كتب عدة منها: الأمارة، ورياضة المتعلم، والاستشارة والاستخارة، والمسكت. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ١٣٢).

*** أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري البغدادي المعروف بالباقلاني، أبو بكر، متكلم على مذهب الأشعري، ولد بالبصرة (٣٣٨هج / ٩٥٠م)، وسكن بغداد، رد على المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والجهمية وغيرهم، توفي ببغداد (٤٠٣ هج / ١٠١٣ م) ودفن في داره ثم نقل إلى مقبرة باب حرب، ومن تصانيفه: إعجاز القرآن، وأسرار الباطنية، وهداية المسترشدين في الكلام وغيرها. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١٠، ص ١٠٩)، (والأنساب، السمعاني، ج ١، ص ٢٦٦).

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٦٩.

**** حسن بن سليمان العاملي، من أعلام القرن الحادي عشر، ومن الدارسين في النجف الأشرف، قرأ علم الحديث، والدراية، والفقه. (تراجم الرجال، السيد أحمد الحسيني، ج ١، ص ١٥٠).

(٣) (م.ن)، ج١، ص٧٣ ـ ٧٤.

صاحب المعالم بعمله هذا لاستقلال أصول الفقه الإمامي من حيث المرجعية[1] عن أصول فقه المذاهب الأخرى.

وبعد صاحب المعالم مُني علم الأصول بنكسة خطيرة تمثلت في هجوم الحركة الإخبارية على أصول الفقه؛ لأسباب عدة أهمها:

- أنَّ أصول الفقه نشأ بعد بداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر على يد رواد المدرسة العقلية الذين تجاوزوا في أسلوب استنباطهم الفقهي دائرة المرتكزات القبلية التي رسمها أئمة أهل البيت عليهم السلام، فاستعملوا القياس الذي نهى عنه أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ أي القياس الذي يُعمل به ضمن دائرة مدرسة الرأي والقياس ـ، فكان ذلك من دواعي هجوم الحركة الإخبارية على أصول الفقه، ولم يلحظوا ما قامت به المدرسة الأصولية الوسطية من إعادة ضبط المباحث الأصولية ضمن دائرة المرتكزات القبلية الإمامية على ضوء ما أصّله أئمة أهل البيت عليهم السلام من قواعد، وهذا يعني أنَّ ذهنية الإخباريين لم تستوعب فكرة "العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، [فتخيلوا أنَّ] ربط الاستنباط بالعناصر المشتركة والقواعد الأصولية يؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية والتقليل من أهميتها، ولو أنهم استوعبوا فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كما درسها الأصوليون؛ لعرفوا أنَّ للعناصر الخاصة دورها الأساسي وأهميتها، وأنَّ أصول الفقه لا يستهدف استبدال العناصر الخاصة بالعناصر المشتركة، بل

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص ٧٤.

يضع القواعد اللازمة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصة"[١].

- ومن الذرائع التي توسل بها الإخباريون في هجومهم على أصول الفقه، أن هذا العلم لم يكن موجوداً على عهد أئمة أهل البيت عليهم السلام، وكان فقهاء وتلامذة الأئمة في غنىً عن هذا العلم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ المدرسة النقلية كانت في غنىً عن هذا العلم بعد عصر الغيبة، وقد اعتمدت على مصادر حديثية دون الحاجة إلى رجوعها إلى أصول الفقه؛ ولذا لا داعي للقول بتوقف الاستنباط الفقهي على أصول الفقه برأيهم، وبالتالي لا حاجة لأصول الفقه من رأس.
- في معالجتهم للصعوبات التي اعترضت عملية الاستنباط، عمد فقهاء المدرسة الوسطية إلى دراسة كتب المدارس الأصولية الأخرى، حيث استفادوا من منهجها، وناقشوا مادتها بما يتوافق وأصول مذهبهم ومرتكزاته القبلية، فظهر في مؤلفاتهم الكثير من أسماء الأعلام والأصوليين للمذاهب الأخرى وبالأخص الأشاعرة؛ مما حدا بالإخباريين إلى اعتبار أصول الفقه نتاجا لفكر المذاهب الأخرى، ولكنّ استفادة اللاحق من بحوث السابق لا يعني أنه تبنى مجمل أفكاره، بل يعني أن هذا الفكر ومباحثه كانا يشكلان عامل إثارة لفكر اللاحق، كما أنَّ العصر الحديث ومثيراته تشكل حافزاً لنمو الفكر الأصولي ومثاله: تطور فقه الدولة لدى الإمامية بعد استلام الفقهاء لزمام الحكم والإدارة في إيران؛ لأنّ هذا الفقه بقي خارج دائرة الدولة لقرون متمادية، ولم يُعمل به في هذا الإطار إلا حديثاً، الأمر الذي طرح الكثير من الأحكام الفقهية التي لها

(١) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٧٧.

تعلق بنظام الحكم والإدارة، وبالعلاقات الداخلية والخارجية للدولة، وعلاقة الدولة الحديثة بمختلف قوى الاستقطاب داخل مجتمع الدولة، ومع القوى والمنظمات الدولية المختلفة، والقوانين والتشريعات الدولية، والمعاهدات التجارية العالمية المختلفة، والقوانين المصرفية العالمية... إلخ، مما لم يكن موجوداً من قبل، فهذه الأمور تشكل عامل إثارة أمام فقه الدولة، وكيفية التعاطي مع الآخر على أساس من التشريعات والقوانين الفقهية الحديثة التي تتماشى وروح العصر الحديث، وهذا يفرض على المشرّعين والفقهاء من الناحية المنهجية التعاطي بأنماط فقهية مرنة يحتاج كل منها لأن يلعب الزمان، والمكان دوراً أساسياً في الفقه التشريعي للدولة، وبالتالي يطرح الكثير من المشاكل التي تحتاج إلى حلول عامة؛ مما يحتاج معه إلى نظريات أصولية تتناسب معها؛ ليكون بناء الأحكام الشرعية وفق مؤدى قواعد يُعذر معها المكلف أمام الله في تطبيقها من ناحية، ويصح إسناد مؤدى هذه التشريعات الجديدة إلى الشارع من ناحية أخرى، وبهذا تصبح الدولة عامل دفع وتنمية، وتمثل رافداً مهماً في تنمية البحث الفقهي، والأصولي على غرار العامل الذي لعب دوراً مهما في تنمية البحث الفقهي، والأصولي لدى المذاهب الأخرى التي مرّت بهذا الدور.

- اعتبر رواد الحركة الإخبارية أنه يجب الرجوع إلى الروايات؛ وذلك لإخراج الدليل العقلي عن عملية الاستنباط؛ لأنهم لا يجوّزون استنباط الأحكام الشرعية إلا من الكتاب، وسنة أهل البيت عليهم السلام؛ وبذلك حصروا الأدلة في الكتاب، والسنة،ـ كالماتريدية الذين

أنكروا ترتب حكم الشرع على العقل؛ لأنّ العقول مهما نضجت قد تخطئ؛ ولأن بعض الأفعال قد تشتبه فيها العقول[١]-، وأخرجوا الإجماع، والعقل عن عملية الاستنباط[٢]؛ لأنّ مفهوم العقل كدليل على الحكم الشرعي لم يكن واضحا لديهم.- بعض المدارس الأصولية السنية جعلت الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل دليلا على الحكم الشرعي، وأبدلت العقل بالقياس، مما يُفهم معه أنَّ العقل والقياس مترادفان -، وهذا ما أوحى للإخباريين بأنَّ المدرسة الأصولية الوسطية تريد بالعقل القياس الذي عملت به مدرسة الرأي والقياس، الأمر الذي يُعتبر خروجاً عن حريم دائرة المرتكزات القبلية التي أصّلها أئمة أهل البيت عليهم السلام لدى الإمامية.

- اعتبر الإخباريون أنَّ الخبر إما صحيح أو ضعيف، والصحيح: هو الذي احتفَّ بقرائن تفيد القطع بصدوره عن المعصوم، وأما الضعيف: فهو الذي لم يحتف بتلك القرائن؛ ولهذا وقفوا موقفاً معارضاً من تقسيم المدرسة الأصولية الوسطية للأخبار إلى الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف، واعتبروا أنَّ هذا التقسيم من البدع التي لا يجوز العمل بها؛ لأنَّ هذا التقسيم للأخبار لم يكن موجوداً قبل زمن الغيبة، وليس شائعاً ومتداولاً في الكتب والأصول الأربعمائة[٣].

ولكنّ هذا الموقف من الإخباريين يرتكز على موقف مسبق مفاده: أنَّ

(١) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط٢، (د.م)، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٣٩٠ هج، ص٢٩٨.

(٢) الغراوي، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، ص ٧٩- ٨٥.

(٣) (م. ن)، ص١٢٥- ١٢٦.

الأحاديث التي روتها الكتب الروائية(١) عند الإمامية هي صحيحة السند، وأنَّ أخبارها موثوقة الصدور؛ لأنّ أصحاب هذه الكتب تحرّوا الوسع والدقة في جمع وتوثيق الأحاديث من الأصول الأربعمائة وغيرها، بينما اعتبر الأصوليون أنَّ هذا التقسيم منتزَع من واقع رواة الحديث؛ باعتبار تميز صفاتهم عن بعضها البعض، فبعض الرواة صدرت في حقهم شهادات عالية من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام أمثال أبي بصير*، ويونس بن عبد الرحمان**، وأبان بن تغلب***، وزراره بن أعين****، وليث المرادي (أبو بصير)، وبُرَيد بن معاوية*****، ومحمد بن مسلم******(٢)، بينما اختلق بعض الرواة، والوضّاعين الكثير من

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٣٥، الفائدة الرابعة.

* أبو بصير، من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وهو أبو بصير الأسدي، وقال بعضهم مكان أبو بصير الأسدي أبو بصير المرادي ليث بن البختري المرادي، كوفي، له كتاب، وذكره البرقي في أصحاب الباقر عليه السلام مرتين: تارة بعنوان أبو بصير ليث المرادي، وأخرى بعنوان ليث بن البختري، وعد ابن شهر آشوب أبا بصير من الثقات الذين رووا النص الصريح على إمامه موسى بن جعفر عليه السلام.(معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١، ص ٥٧).

** يونس بن عبد الرحمان، مولى علي بن يقطين، أبو محمد، روى عن أبي الحسن موسى، وعن الرضا عليه السلام، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا. (خلاصة الأقوال، العلامة الحلي، ص ٢٩٦).

*** أبان بن تغلب بن رباح أبو سعيد، كان فقيها لغويا، لقي علي بن الحسين عليه السلام، ومحمد بن علي عليه السلام، والصادق عليه السلام، انتدبه الإمام الباقر للإفتاء في مسجد المدينة، مات سنة (١٤١ هج)، ولأبان بن تغلب اصل. (الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ٥٩)، (وجامع الرواة، محمد علي الأردبيلي، ج ١، ص ٩).

**** زرارة بن أعين، وإسمه عبد ربه، يكنى أبا الحسن، وزرارة لقب له، كان والده أعين بن سنسن عبدا روميا لرجل من بني شيبان، علمه القرآن واعتقه، ثم عرض عليه أن يدخل في نسبه، فأبى أعين أن يفعله، وقال له: اقرني على ولائي، ولزرارة اخوة لهم روايات كثيرة، وأصول، وتصانيف عن علي بن الحسين، والباقر، والصادق عليه السلام، ولزرارة تصانيف عدة، وكان قارئا، وفقيها، ومتكلما، وشاعرا أديبا، وكان مقبول الرواية عند أئمة أهل البيت عليهم السلام، مات سنة (١٥٠ هج). (الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ١٣٣).

***** بريد بن معاوية، أبو القاسم العجلي، عربي، روى عن أبي عبد الله، وأبي جعفر عليهما السلام، مات في حياة أبي عبد الله عليه السلام، وقيل مات (١٥٠ هج)، فقيه، له كتاب يرويه عنه علي بن عقبة بن خالد الأسدي. (رجال النجاشي، النجاشي، ص ١١٢).

****** محمد بن مسلم بن رباح أبو جعفر الأوقص الطحان مولى ثقيف الأعور، صحب أبا جعفر، وأبا عبد الله عليه السلام، وروى عنهما، له كتاب يسمى الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، مات سنة (١٥٠ هج). (رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٢٣).

(٢) تفضيل وسائل الشيعة، ج٢٠، ص١٩٨.

الأحاديث، ودسّوها في الكتب الحديثية؛ مما احتيج معه إلى تنقيتها، وتمييزها عن بعضها البعض في عملية الاستدلال الفقهي.

ولأجل تأكيد منهجهم في عملية الاستنباط، عمد الإخباريون إلى تأليف موسوعات ضخمة أُنجزت في فترة ظهورهم كوسائل الشيعة، للشيخ ابن الحسن الحرّ العاملي* (١١٠٤هج)، وبحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي** (١١١١هج)، وغيرهما، حيث كانت هذه الموسوعات "من العوامل التي عارضت نمو البحث الأصولي إلى جانب الحركة الإخبارية، ولكنه عامل مبارك على أي حال؛ لأنّ وضع تلك الموسوعات كان من مصلحة عملية الاستنباط نفسها التي يخدمها أصول الفقه.."[1].

(٤) الحركة الإخبارية: يمكن تقسيم الحركة الإخبارية في الوسط الشيعي الإمامي إلى ثلاثة أقسام؛ تبعا لنمو مراحل الفكر الفقهي:

---

* الحر العاملي، محمد بن الحسن المشغرة الجبعي، ولد في قرية مشغرى(١٠٣٣ هج)، وتوفي سنة(١١٠٤ هج)، سافر إلى مشهد وسكن فيها، ثم مات ودفن فيها في إيوان حجرة من حجرات الصحن الشريف. هو عالم بالحديث، والفقه، له كتب كثيرة منها: كتاب وسائل الشيعة، وكان اتجاه الحر الفقهي اتجاها إخباريا؛ لأنه كان هناك اتجاهان لاستنباط الأحكام الشرعية الفقهية عند الإمامية في ذلك الوقت: اتجاه الأخاريين، واتجاه الأصوليين، وظهر بين الفريقين أناس متطرفون كان لهم دور فعال في توسعة الشقة بينهما بما كتبوه من كلمات نابية وعبارات خشنة تسببت بالنفرة من كل من الطرفين، وكان أشد الإخباريين شناعة على الأصوليين صاحب كتاب الفوائد المدنية الميرزا محمد أمين الاسترآبادي المتوفي سنة (١٠٣٦ هج)، وقيل(١٠٢١ هج) ؛ لأنه كتب في كتابه المذكور فصولا طويلة حول الانتصار للمذهب الإخباري والتشنيع على المذهب الأصولي، وكان له الأثر البالغ في تنمية البغضاء في النفوس، بل وتكفير كل فرقة للفرقة الأخرى. (أمل الآمل، الحر العاملي، ج ١، ص ١٩- ٥٢).

** المجلسي، محمد باقر، صاحب بحار الأنوار، المتوفي سنة (١١١٠) أو(١١١١هج). (أمل الآمل، الحر العاملي، ج ١، ص ٥٩).

(١) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٨٣.

القسم الأول: وهم الذين مثلوا المرحلة البدائية من الإخباريين، حيث عمد هؤلاء إلى الاعتناء بجمع الأحاديث وتدوينها زمن أئمة أهل البيت عليهم السلام، واقتصروا في بحوثهم الفقهية على العمل بأصول المسائل، وانصرفوا عن التفريع والتوسيع في التطبيقات الفقهية، وفي مقابل هؤلاء وجِدت حركة خجولة تتعلق ببعض المباحث الأصولية، وهذا النوع من الإخباريين هو تعبير عن مستوى من مستويات الفكر الفقهي التأسيسي الذي عمل على إرساء أمهات المسائل الفقهية، وجمع أحاديث أهل البيت عليهم السلام في كتب، ثم أعيد عرضها على أئمة أهل البيت؛ ليصححوها أو ليرخصوا بالعمل بها[1].

القسم الثاني: وهم إخباريو القرن الرابع الهجري، وهؤلاء يمثلون المدرسة النقلية، حيث اعتمد رواد هذه المدرسة على المنقولات الشرعية، والكتب الأربعة الحديثية التي جَمَعت الأصول الأربعمائة، والكتب الأخرى التي كتبها الإخباريون الأوائل أو أصحاب الأئمة عليهم السلام، حيث اقتصر عمل هؤلاء على ما احتوته الكتب الحديثية الأربعة، ولم يتجاوزوها إلا في شرح تلك المنقولات، مستخدمين في ذلك بعض معطيات العقل[2].

وهذا النوع من الإخباريين هو تعبير عن مستوى آخر من مستويات الفكر الفقهي الذي عمل على استخدام ما توفر من مصادر حديثيه؛ لاستخدامه في التفريعات الفقهية، وهذا الاتجاه يعبر عن مسلك فقهي خاص في عملية الاستنباط، له ظروفه، وبيئته الخاصة به، ولم يعمّر طويلا.

---

(١) السبحاني، كليات علم الرجال، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٥٩ ـ ٦٠.

القسم الثالث: وهي الحركة الإخبارية الحديثة التي ظهرت بعد وفاة صاحب المعالم (١٠١١ هج)، وهؤلاء "فرقة من الشيعة يمنعون الاجتهاد، ويعملون بالأخبار، ويرون أنّ ما في كتب الأخبار الأربعة المعروفة عند الشيعة ـ وهي: الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والاستبصار، وتهذيب الأحكام ـ، إما قطعي السند أو موثوق الصدور، ولا يحتاج [معه] إلى البحث عن سند [رواتها]، ولا يرون تقسيماً للأخبار إلى أقسام الحديث المعروفة من الصحيح، والحسن، والموثوق، والضعيف... إلخ، بل كلها صحيحة... ويسقطون من الأدلة الأربعة في أصول الفقه دليل العقل، والإجماع، ويقتصرون على الكتاب، والخبر... ولا يرون حاجة إلى تعلم أصول الفقه ولا يرون صحته"[١].

أول من دعا إلى هذه الحركة هو الميرزا محمد أمين الاسترآبادي* (١٠٣٦ هج)، حيث "ثار هو وأتباعه على أصول الفقه والاجتهاد، قاصدين شل حركة نموه وترك العمل بقواعده، مكتفين بالعمل بالأخبار والأحاديث في استنباط الأحكام الشرعية، وقد اشتدت حركتهم في هذه المعارضة أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر..."[٢] الهجريين، وتركزت على نقد طريقة المدرسة العقلية في منهجها الأصولي والمدرسة الأصولية الوسطية في جانبها العقلي[٣].

---

(١) الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢١.

* محمد أمين الاسترآبادي، محقق، ومتكلم، وفقيه، ومحدث إخباري، له كتب عدة، سافر إلى مكة وتوفي بها سنة(١٠٣٦ هج)، وقيل سنة (١٠٢١ هج). (معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٥، ص ٢١٨).

(٢) الغراوي، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، ص٦٠.

(٣) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ص ٨٧.

ومن رواد هذه الحركة: الشيخ حسين الكركي العاملي* (١٠٧٦ هج)، ومحمد محسن الفيض الكاشاني** (١٠٠٧ ـ ١٠٩١ هج)، ومحمد بن الحسن العاملي المعروف بالحر العاملي (١١٠٤ هج)، والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هج)، والسيد عبد الله شُبّر*** (١٢٤٢ هج)، حيث تركزت المدرسة الإخبارية في عهد البحراني، وشبّر في مدينة كربلاء، وخاضت صراعاً فكرياً عنيفاً ضد المدرسة الأصولية الوسطية في عملية تحديد لنظرية المعرفة الإسلامية، ومدى إمكان الاعتماد على بعض مصادرها كالعقل، والإجماع في المسائل الشرعية التي لا بد فيها من الاعتماد على شخصية كارزمية معصومة، والاستناد إليها في عملية التشريع للفرد، وللمجتمع، ولا قيمة للنتاج العقلي أو للسلوك الاجتماعي البشري بدون رأي المعصوم عندهم.

(٥) **المدرسة الأصولية الحديثة**: وهي المدرسة التي برزت بعد تقهقر الحركة الإخبارية بفعل تعاضد المدرسة الأصولية الإيرانية التي تشربت بالمفاهيم الفلسفية، والمدرسة الأصولية الوسطية في العراق، حيث اعتمدت المدرسة الأصولية الحديثة على الجانب الكلامي، والفلسفي إلى أبعد الحدود، ومن أبرز أعلامها: حسين بن جمال الدين الأصفهاني الملقب بالمحقق الخونساري

---

* الكركي العاملي، حسين بن شهاب الدين بن حسين بن محمد بن حيدر العاملي الكركي الحكيم، كان عالما أديبا، وشاعرا، ومتكلما، له كتب عدة، سكن أصفهان مدة ثم حيدر آباد سنين، توفي في سنة(١٠٧٦ هج). (أمل الآمل، الحر العاملي، ج ١، ص ٧٠).

** الفيض الكاشاني، محدث، ولد سنة(١٠٠٧هج). (مكتبة العلامة الحلي، السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ١٧٢).

*** عبد الله شبر الكاظمي، توفي(١٢٤٢هج)، له كتاب الأصول الأصيلة. (الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، ج ١، ص ٦٨).

(١٠٩٨ هج)، وله في الأصول حاشية على المعالم، وكان المحقق الخونساري من أعلام الفلسفة وعلم الكلام، فانعكس ذلك في بحوثه ونتاجه الأصولي.

في مطلع القرن الثاني عشر الهجري نهضت المدرسة الأصولية بشكل قوي بقيادة الوحيد البهبهاني ـ محمد باقر بن محمد أكمل* (١٢٠٨ هج) رأس المدرسة الأصولية آنذاك ـ، حيث شنت هجوماً علمياً عنيفاً على ما وجهه الإخباريون من اتهامات وطعون ضد الأصوليين، متخذة من مدينة كربلاء المقدسة مقراً لها، فانتهى الصراع بينهما لصالح المدرسة الأصولية، وكانت نتيجته أن ثبّت المنهج الأصولي ركائز وجوده أكثر من ذي قبل، وأرسى قواعد بنيانه بأقوى مما كان عليه بعد تباطؤ نموه، واقتصار غالبيته على شرح كتاب المعالم.

بعد نصف قرن من انتصاره على الحركة الإخبارية، ارتفع أصول الفقه إلى أوج قمته، وانتهج مسلكاً لا زال سائداً ضمن الحوزات العلمية الإمامية إلى يومنا هذا، حيث أُلّفت فيه مطولات كثيرة على يد عدد من العلماء منهم:

أ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هج) الذي يُعتبر الرائد الأرقى لأصول الفقه في المائة سنة الأخيرة حتى يومنا هذا[١]، حيث تطور أصول الفقه على يديه في المنهج والمادة، ويلاحظ ذلك في كتابه فرائد الأصول المعروف بالرسائل الذي لا زال يُدرَّس في الحوزات العلمية ضمن المراحل العالية حتى يومنا هذا.

أعطى هذا المحقق سمة بارزة لهذا العلم ميزته عن الفكر الإخباري، فأرسى

* محمد بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني، ولد سنة (١١٠٠هج) في أصفهان، وقطن برهة في بهبهان ثم انتقل إلى كربلاء، حيث شن فيها حملته ضد الإخباريين إلى أن انتصر عليهم. (طرائف المقال، السيد علي البروجردي، ج ٢، ص ٣٨١).

(١) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٨٩.

قواعده بالجمع ما بين العقل والنقل، "إلا أن ميل الأنصاري إلى الجانب العقلي جعله يُبقي على طغيان المبادئ والمفاهيم الكلامية، والفلسفية... وقد أدى هذا الميل إلى الجانب العقلي من قبل المدرسة الأصولية [الحديثة]؛ وبسبب غياب المدرسة الإخبارية عن ميدان الصراع ،[أدى إلى توسع] المدرسة الأصولية أفقيّاً بما خرج بها عن حدود المطلوب في أصول الفقه..."[1].

ب ـ محمد كاظم الخرساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩ هج / ١٨٣٩ ـ ١٩١١ م)، من كبار علماء الأصول الإمامية الذين قطع أصول الفقه على عهده شوطاً كبيراً، وله كتاب كفاية الأصول ـ الذي يمتاز بالتحقيق، والتلخيص، والتهذيب، "حيث تابع فيه خطى الأنصاري ومنهجه؛ مما جعل كتابي كفاية الأصول، وفرائد الأصول محور الدراسات الأصولية في كافة الحوزات العلمية... ولا يزال هذا الأمر قائماً حتى يومنا هذا في كل الحوزات العلمية بلا استثناء"[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ اقتفاء الخرساني أثر الأنصاري في أصول الفقه أدى إلى إغراق هذا العلم بمسائل كلامية،ـ على غرار ما فعله أصوليو الأشاعرة ـ، وفلسفية بشكل مفرط بما لم يكن موجوداً في المقررات الدراسية قبله ككتابي القوانين، والفصول؛ مما جعل طالب علم الأصول مضطراً إلى تحصيل المسائل الفلسفية، والكلامية كمقدمة للولوج في الدراسات الأصولية؛ لتحصيل الغاية القصوى من هذه المؤلفات.

ثم تلا صاحب كفاية الأصول تلامذته، وأهمهم:

١ ـ "الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (١٣٥٥ هج)،[مؤسس] أركان

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٨٤.

(٢) الحكيم، عبد الصاحب، منتقى الأصول، ج١، ط٢، (د.م)، مطبعة الهادي، ١٤١٦ هج، ص٩.

الحوزة العلمية في قم في العصر الحديث"(١)، صاحب كتاب درر الفوائد، ومن أبرز تلامذته: الإمام الخميني* (١٤٠٩ هج) مفجر الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩)م(٢).

٢ ـ الشيخ محمد حسين النائيني (١٣٥٥ هج)، "وهو صاحب مدرسة أصولية... قُررت دروسه وطُبعت تحت عنوان (فوائد الأصول)، (وأجود التقريرات)، ومن تلامذته: السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هج)"(٣).

٣ ـ الشيخ ضياء الدين العراقي (١٢٧٨- ١٣٦١ هج)، عالم أصولي "صاحب مدرسة أصولية"(٤) نجفية، له كتاب مقالات الأصول، ومن أبرز تلامذته: السيد محسن الحكيم** (١٣٩٠هج)، والسيد أبو القاسم الخوئي.

---

(١) الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج١، ص٦٤.

* روح الله الخميني، ولد في بلدة خمين (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩ م)، ودفن في مقبرة بهشتي زهراء في طهران، درس على الشيخ عبد الكريم الحائري في أراك، ثم انتقل إلى قم وأتم دراسته فيها، حيث درس الفقه، والأصول، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق. اختير بعد وفاة آية الله بروجردي كمرجع ديني، قاد ثورة على الشاه رضا (١٩٦١-١٩٦٣ م) من المدرسة الفيضية، فاعتقله الشاه وأودعه السجن (١٩٦٣م) ثم نفاه إلى العراق، حيث بقي فتره زمنية فيه يمارس التدريس، ويقود الثورة منه ضد الشاه، فنفي من قِبل النظام العراقي إلى تركيا ومنها إلى باريس التي عاد منها إلى إيران بعد إسقاط الشعب لنظام الشاه، فأسس دولة إيران الإسلامية على أنقاض نظام الشاهنشاهي، له عدد من الكتب الأصولية والفقهية وغيرها.

(٢) الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج١، ص٥٦- ٦٤.

(٣) (م.ن)، ج١، ص ٦٤.

(٤) (م.ن)، ج١، ٥٦- ٦٤.

** محسن بن مهدي بن صالح بن أحمد الطباطبائي الحكيم، مجتهد إمامي، نعت بالمرجع الشيعي الأعلى، ولد في بلدة بنت جبيل بلبنان (١٣٠٦هج /١٨٨٩ م)، وتوفي ببغداد ودفن بالنجف (١٣٩٠هج / ١٩٧٠ م)، تعلم ونشأ في النجف، وكان أمين سر القيادة في ثورة العراق على البريطانيين سنة(١٩٣٨م) قبل أن يصبح المرجع الأعلى، صنف كتبا وصل عددها إلى ٥٠ مؤلفا منها: مستمسك العروة الوثقى، وحقائق الأصول وغيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٥، ص ٢٩٠).

٤ ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني* (١٣٦٢ هج)، وهو صاحب مدرسة أصولية طغت عليها الصبغة الفلسفية؛ ولذلك لم تنجح كثيراً[١].

وكردة فعل على الإغراق "في استخدام المنهج الكلامي، والفلسفي في البحث الأصولي تدريساً وتأليفاً، قامت محاولات [جادة لإعادة تلخيص]... المادة الأصولية مما لا علاقة له بالاستنباط..."[٢]، دون الجمود على ما سبق تأليفه، وفي هذا الصدد: برزت عدة مؤلفات كما في أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، والأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم**، ودروس في أصول الفقه، للسيد محمد باقر الصدر... إلخ، حيث طُرِحت آراء جديدة مستفيدة من المنهج العلمي الحديث، ومسائل العلوم الأخرى في معالجة المادة الأصولية كما يظهر ذلك من كتبهم.

---

* محمد رضا بن محمد حسين بن محمد باقر الأصفهاني (١٢٨٧ ـ ١٣٦٢ هج)، فقيه إمامي من أهل النجف، له كتب عدة منها: نقض فلسفة داروين، ونهاية الدراية في شرح الكفاية. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٦، ص ١٢٧).

(١) الموسوعة الفقهية الميسرة، ج١، ص ٥٦ ـ ٦٤.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامة، ج١، ص٨٦.

** معاصر.

الباب الثاني

أصول الفقه والنظريات اللغوية

الفصل الأول

الدلالة

اللغة هي وسيلة التعبير عن تصورات وتصديقات الإنسان، وفي النُظُم الدينية كانت اللغة هي الواسطة بين الوحي وتبليغ الرسالات للناس، وقد برز الاهتمام باللغة منذ فجر الإنسانية حيث يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ ﴾[1]، كما وتكلم القرآن عن ﴿ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾[2]، وتكلم عن النبي عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾[3]، ويقول في النبي محمد صلى الله عليه وآله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾[4]، وهناك الكثير من الآيات القرآنية التي تفيض بالحديث عن تعليم الأنبياء من قِبل الله تعالى؛ ليكونوا العلة القريبة في تعليم الناس للتعاليم الدينية كلٌّ بلسان قومه،

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (31).

(2) (م. ن)، سورة الأعلى، الآية (19).

(3) (م. ن)، سورة المائدة، الآية (110).

(4) (م. ن)، سورة النساء، الآية (113).

يقول الله سبحانه وتعالى في ذلك: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[1]، وهذا دليل على شدة الاهتمام بالعلم الذي لا يمكن تعليمه للناس بدون لغة، ويشهد على أهمية اللغة كعنصر حيوي في مجال نقل الأفكار في المجتمعات قديماً، ما قام به السُفسطائيون في العصر اليوناني مثلا، فهؤلاء استعملوا مغالطات اللغة؛ للتأثير في الآخرين والتلاعب بأفكارهم؛ ولهذا توجه سقراط للاهتمام بالحدود اللغوية وتحديد معاني الكلمات والجمل، كما ونجد أفلاطون الفيلسوف يتساءل حول مدى صحة الكلمات التي يستخدمها، معتبراً أنَّ تعقيد الجُمل هو وراء الخطأ في عدم دلالتها على ما هو موجود، في حين ذهب أرسطو إلى وضع قوانين المنطق الأرسطي؛ للتمييز بين المفاهيم، وخصائص العبارات، والقضايا في عملية إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، وركز على القضايا وأنواعها، والنسب، وأشكال الاستدلال، والعكوس، والبراهين، وعبّر عن ذلك بصيغ وقوالب لغوية لا زالت مستعملة حتى يومنا هذا.

وفي المجتمعات الشرقية القديمة صيغت الكثير من النظريات الفكرية في قوالب لغوية كانت تعبر عن التراث الأدبي الذي ساد في تلك العُصور، فمثلا: في مجتمعات الجزيرة العربية قبل الإسلام، نبغ الكثير من الشعراء وعلى رأسهم أصحاب المعلقات، وذلك أنَّ العرب كانوا إذا نظم أحدهم قصيدة من الشِعر، عرضها على قريش التي كانت لغتها لغة مرجعية بالنسبة إليهم؛ لكونها تتمتع بفصاحة، وبلاغة، "فإنْ أجازتها، علقوها على الكعبة تعظيماً لشأنها، فاجتمع من ذلك المعلقات السبع ، فالأولى كانت لامرئ القيس

(١) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية (٤).

بن حُجُر الكندي، والثانية للنابغة الذبياني، والثالثة لزهير بن أبي سلمى، والرابعة لطرفة بن العبد، والخامسة لعنترة بن شداد، والسادسة لعلقمة بن عبده بن النعمان بن قيس، والسابعة للبيد بن ربيعة"(١)، وكان هؤلاء ينتمون إلى قبائل شتى، حيث بلغت اللغة العربية أوج كمالها فيهم في العصر الجاهلي، وتوحدت العناصر اللغوية، وقدرت الألسن على التكلم بها، والتمكن منها، كما كان للعرب أسواق للتجارة والأدب في كل من دومة الجندل، وسوق هجر، وعمان، وسوق صنعاء، وسوق عكاظ، وذوي المجنة قرب مكة ... الخ، حيث كان العرب يقضون خلالها مواسم ثقافية، وتجارية مهمة.

وبعد مجيء الإسلام، تطورت المعطيات اللغوية العربية تطوراً كبيراً، ودخل عليها مصطلحات جديدة بنزول القرآن الكريم، وورود الأحاديث النبوية التي كانت وما زالت تتمتع بفصاحة، وبلاغة منقطعة النظير، وهي تشهد على امتلاك النبي لناصية اللغة، حيث أدخل الإسلام في لغة العرب كمّاً كبيراً من المصطلحات القانونية الفقهية، ونقل أخرى عن معانيها الأصلية إلى معان جديدة مستحدثة لم تكن معروفة من قبل لدى العرب، مما أوجد ثروة، وثورة عظيمة في عالم اللغة، وهذا بحد ذاته شكل محوراً أساسياً لانطلاقة حركة علمية كبيرة فيما بعد في كافة ميادين العلوم الإسلامية كالفقه، وأصول الدين، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والحديث ...الخ.

ونحن في هذا الباب سنركز على أحد هذه العلوم وهو أصول الفقه الذي يشكل المدخل الطبيعي والأساسي للاستنباط الفقهي عند المسلمين،

---

(١) ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج٢، ص٢٧٠-٢٨٠.

وقد تضمنت مسائل هذا العلم الكثير من أمهات المباحث اللغوية، وفقه اللغة، وفلسفة اللغة كمسألة الدلالة، وعلاقة اللفظ بمعناه، وتحليل الجمل والألفاظ، وأنواع الجمل وتراكيبها، وعلامات الإعراب، وتطور اللغات، والعمل المعجمي، ومستويات الدلالة... الخ، حيث نقح الأصوليون هذه المسائل تنقيحاً دقيقاً، وأجابوا عن الكثير من المسائل التي تتعلق بفقه اللغة، وفلسفة اللغة بشكل دقيق منذ قرون طويلة قبل أن تصبح علوماً مستقلة لدى الأوروبيين، والأمريكيين الذين لم يُضيفوا شيئاً كثيراً عليها، بل وفشلوا في تفسير بعض مسائلها، وعملوا على تعقيد مباحثها؛ لأنّ نظرهم انصبَّ على تفسير وتعليل اللغة الأوروبية، في حين انصب نظر الأصوليين على تفسير وتعليل اللغة بشكل عام، ونجحوا في تخطي تعقيداتها بل وتسخير معطياتها في استنباطاتهم الفقهية القانونية.

أولاً ـ الدلالة:

المراد بها: دلالة اللفظ على معناه، حيث يؤدي تصور اللفظ إلى تصور المعنى، فهنا دالّ وهو اللفظ، ومدلول وهو المعنى، ودلالة وهي الصيغة الحادثة من علاقة الدال بالمدلول، فالدلالة هي عبارة عن انتقال الذهن إلى تصور المعنى عند تصور اللفظ أو سماعه من لافظ، ويرجع السبب في ذلك إلى رسوخ علاقة اللفظ بمعناه ذهناً، بعد العلم بوضع اللفظ لمعناه خارجاً.

يقول الشاطبي في الموافقات: "... اللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى، والمعنى هو المقصود..."[1].

(١) اللخمي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ج٢، بيروت، دار المعرفة، ص٨٧.

والمراد بالمعنى: نفس المعنى المجرد في العقل الذي جُرِّد عن جميع لوازمه من المادة ولوازمها، "فزيد الخارجي الذي يُجرد عنه جميع ما يلازمه يُعبّر عنه بالمعنى، سواء وُضع له اللفظ أم لا، استعمل فيه اللفظ أم لا..."(١)، ويعبر عن هذه الحالة بالماهية، فالماهية المجردة عن جميع لوازمها المادية لها قوس صعودي من الخارج إلى الحس المشترك، ومنه إلى الخيال، ومنه إلى عالم العقل قبل الاستعمال، وبهذا يمكن تقسيم المعنى عند تصوره في الذهن إلى أربعة أقسام ـ كما سيأتي بيانه ـ، كما ولها قوس نزولي حين استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، وبهذا النحو يمكن تقسيم وضع اللفظ لمعناه إلى وضع شخصي ووضع نوعي، وباعتبار استعمال اللفظ في معناه إلى تعييني، وتعيّني.

"أما المفهوم أو المدلول، فيطلق [على المعنى] باعتبار انفهامه من اللفظ، أو دلالة اللفظ عليه"(٢)، والمفهوم يكون مدلولاً للمفردات، وللجمل التركيبية بحيث يكون لازماً لمنطوقها لزوما بيّناً بالمعنى الأخص.

الأصوليون عندما تعاملوا مع دلالة الألفاظ على معانيها، تعاملوا مع الدلالة الوضعية اللفظية والدلالة الوضعية غير اللفظية بشكل عام، حيث تكون الملازمة بين الدالّ والمدلول ناشئة من التواضع والاصطلاح على أنَّ وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الآخر، على أن يصاحب ذلك رسوخ العلاقة بين اللفظ ومعناه ذهنا بشكل بيّن وواضح، هذا في مرحلة الوضع.

وأما مرحلة الاستعمال، فهي مرحلة تطبيق واستعمال للفظ في معناه، وهي

---

(١) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج١، قم، منشورات مصطفوي، (د.ت)، ص٦٣.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٣.

مرحلة متأخرة عن مرحلة الوضع، وللمستعمل استعمال اللفظ فيما يريد للدلالة على مراده على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز، فمثلا: ينقح الأصوليون مبحث الوضع؛ لفهم أصل دلالة الألفاظ على معانيها، ثم يذهبون إلى تطبيق ما توصلوا إليه على العناصر الخاصة؛ لفهم مراد المعصوم من وراء استعماله للألفاظ، أو الجُمَل، أو الحروف؛ ولفهم هيئات الجمل التركيبية، والدلالة التصورية، والدلالة التصديقية التفهيمية، والجدية، والهزلية، وظهورات الألفاظ من حيث المشترك، والحقيقة والمجاز، وظهورات الدليل اللفظي التي يمكن جعلها أساساً لتفسير الألفاظ الواردة في العناصر الخاصة كصيغة افعل، وأداة الشرط (إذا)... إلخ؛ كل ذلك بهدف تنقيح صغرى الاستنباط تمهيداً لاستنباط الحكم الشرعي.- هذا بناء على رأي من يرى بأنّ مبادئ العلوم هي من مقدمات الاستنباط -.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لاحظ الأصوليون أنَّ للوضع أقساماً متعددة، فتارة يمكن ملاحظة المعنى بمفرده، وتارة أخرى يمكن ملاحظة اللفظ بمفرده؛ وبذلك يمكن تفسير نشأة الاتجاهات الفكرية المتعددة التي تفسير علاقة اللفظ بمعناه،- كما سيأتي بيانه -، وبذلك يكون الأصوليون قد اجتهدوا في الإجابة عن مسائل أساسية تتعلق بفقه اللغة، وأجابوا عن مسائل لها تعلق بفلسفة اللغة قبل أن يبدأ الفلاسفة الأوروبيون، والأمريكيون بالتفكير فيها والتخبط في الإجابة عنها، بل وتجاوزوهم ببراعة تامة، ومقدرة عالية، وطبقوا ما توصلوا إليه في حيز النصوص الشرعية، فالفلاسفة الأوروبيون مثلاً، أرادوا من وراء تأسيس علم مستقل بفلسفة اللغة، البحث في علاقة اللغة بعلم المنطق وبالفلسفة؛ وذلك لأجل فهم القضايا الفلسفية، والمفاهيم الفكرية التي طرحها أعلام الفلسفة

الأوروبية قديماً وحديثاً، وتنقيتها من الشوائب الفكرية، والعبارات المستخدمة في التعبير عن معاني الألفاظ، وإخضاعها للتجربة عند البعض كبرترند راسل ومن سلك سبيله، وأرادوا من وراء ذلك فهم العلاقات، والقوانين الكامنة وراء مظهر وضع الألفاظ لمعانيها، والقوانين المتحكمة في تركيب الجمل اللغوية بشتى أنواعها من الجهة المنطقية، وكيفية تلبيس المعنى بلباس اللفظ، وكيفية استعمال اللفظ بمعناه بعد ذلك، والمرجعية الحاكمة في هذا الاستعمال، وكيفية تعلُّم الأولاد الصغار للغة، واستعمالها، وهل هم من أهل الوضع في اللغة، ـ كما يذهب إليه فيلسوف اللغة الأمريكي المعاصر تشومسكي[1] ـ، أم أنهم متدربون على استعمال ما هو موجود ومتعارف عليه في مجتمعاتهم من لغات (؟)، حيث نجد أسئلة كثيرة في مجال اللغات لدى فلاسفة أوروبيين، وأمريكيين كباراً كبرترند راسل، وليبتنز، وفتجنشتين، وكارنب، ومور، وكواين، وفريجه، وتشومسكي... إلخ، لم يتوصلوا من خلالها إلى حلول جذرية قاطعة؛ لأنّ بعضهم خلط بين مفهوم الماهية والشيء الخارجي مثلاً، واعتبرهما شيئاً واحداً، كما لم يميز بعضهم بين مرحلة الوضع ومرحلة الاستعمال في اللغة كفتجنشتين الذي اعتبر أنّ معنى الكلمة هو مجموعة استخدامات الناس لها في اللغة العادية[2]، ـ رغم الدعوات المتكررة إلى وضع لغة خاصة مثالية بكل علم ـ، هذا بالإضافة إلى الإرباك في الأمثلة المطروحة في كل نظرية؛ مما أربك نظرياتهم، وأفشل بعضها الآخر.

وفي المقلب الآخر، نجد فلاسفة إسلاميين في القرن الثالث الهجري، ونحاة قبلهم، وأصوليين فيما بعد القرن الخامس هجري يجتهدون في تطوير

---

(١) د. زيدان، محمود فهمي، في فلسفة اللغة، بيروت، دار النهضة العربية، (د. ت)، ص١٤١ ـ ١٤٧.

(٢) (م.ن)، ص٩٧.

نظريات في عمق فلسفة اللغة، وفقهها.ـ وإن لم تندرج مسائل تلك النظريات تحت عنوان مستقل إسمه "فلسفة اللغة"-، ويجيبون عن أسئلة كثيرة أقلقت بال فلاسفة الغرب وحدهم، بل وتجاوزوهم من مسألة قصر اللغة وفلسفتها على قضايا فلسفية ومنطقية، إلى حيز استنباط قوانين فقهية تُطبق في مجال سلوكيات الفرد والمجتمع، أي أنَّ قضايا اللغة وفلسفتها لدى الأصولي لم تقتصر على إيضاح المفاهيم الفكرية فحسب، بل تجاوزتها في الحيز العملي إلى استنباط قوانين فقهية من شأنها أن تطبق في هيكل المجتمع المدني بكافة أنساقه المختلفة، وفي المجتمع الأُسَري، وفي الحيز الشخصي للفرد، وهذه حاله متقدمة جدا عما هي عليه لدى فلاسفة الغرب في النظر إلى فلسفة اللغة، وفقهها.

ثانياً ـ وضع اللفظ للمعنى:

المعنى: وهو الأمرالمجرد في العقل الذي جُرِّد عن جميع لوازمه المادية، كالشجرة الخارجية مثلا، حيث تُجرد عن جميع لوازمها المادية، فيُعبّر عنها حينئذ بالمعنى أو الماهية، أو هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات كما يقول جون لوك، وجورج مور[1].

اللفظ: هو اللفظ الذي يُطلق على المعنى أو الماهية الذهنية الدالة على الماهية الخارجية.

وقف الفلاسفة، واللغويون، والمناطقة، والأصوليون، وفلاسفة اللغة وفقهاؤها طويلاً أمام مسألة اللفظ والمعنى، وعلاقة اللفظ بالمعنى، وطرحوا الكثير من الأسئلة حول هذه العلاقة وأهميتها ومنها:

---

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص٩٧.

- كيف وُضع اللفظ لمعناه (؟)، وما هي علاقة اللفظ بمعناه الموضوع له(؟)، وما هي المعايير التي يلاحظها الواضع عند وضع اللفظ لمعناه(؟)، وما هي الشروط الواجب توفرها في الواضع عند الوضع (؟)، وما هو الخيط الذي يشد اللفظ ويربطه بمعناه ويقيده به، أو ما هو القانون القابع وراء ارتباط اللفظ بمعناه (؟)،، وكيف أصبح الوجود الذهني للفظ سبباً للوجود الذهني للمعنى (؟).
- منشأ دلالة اللفظ على معناه هل هي طبيعة اللفظ الذاتية كما يقول المعتزلة، أم هي المواضعة والجعل كما يقول الفلاسفة، واللغويون، والأصوليون (؟).
- ما هي حقيقة الوضع (؟)، وهل الوضع من الأمور الاعتبارية أم من الأمور الواقعية (؟).
- الواضع هل هو الله سبحانه وتعالى كما يقول الأشاعرة الأوائل، أم أن الطبيعة البشرية جُبِلت على تركيب الجمل ووضع الألفاظ لمعانيها طبقاً للحاجة الاجتماعية الداعية لذلك كما يقول متأخرو الأشاعرة، والفلاسفة، واللغويون، والأصوليون، وفلاسفة اللغة الأوروبيون(؟).
- اللغة هل هي توقيفية أم بوضع واضع (؟).

طرح الأصوليون نظريات عدة في هذا الإطار فلسفوا من خلالها علاقة اللفظ بمعناه، آخذين بعين الاعتبار ما طُرح قبلهم من نظريات في هذا المضمار من جانب الفلاسفة[١]، واللغويين[٢]، والمتكلمين، وسنسلط الضوء على النظريات

---

(١) أبو نصر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، الحروف، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦ م، ص٧٨- ٨١.

(٢) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١٧٨- ١٨٤.

المطروحة لدى الأصوليين، ولدى فلاسفة اللغة الأوروبيين بما يلي:

- الاتجاهات الفكرية في تفسير علاقة اللفظ بمعناه:

الاتجاه الأول: ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى:

هذا الاتجاه يقوم على فرضية مفادها: أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية(١)، وصلة طبيعية(٢) "لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى القائمة بين الأسباب ومسبِّبَاتها، والعلل ومعلولاتها، كالصلة بين النار والإحراق... [أي لا تختلف ولا تتخلف]، فاللفظ سبب وعلة وجود المعنى في الذهن، ووجود المعنى في الذهن معلول ومسَبَب لوجود اللفظ في الذهن الذي تنتقل صورته إليه عن طريق الحس سمعاً أو قراءة أو نطقاً"(٣).

نُسِب هذا الرأي لسقراط*، وتبنى بعض المعتزلة، وعباد بن سلمان الصيمري هذا الرأي(٤)، وعن طريق هؤلاء انتقلت المسألة وبما تحمل في طياتها من الرأي اليوناني

---

(١) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، ج١، تحقيق د.طه جابر فياض العلواني، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هج، ص١٨١.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الاحكام، ج١، ص٧٣.

(٣) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٤٣٤.

* سقراط (٤٦٩- ٣٩٩ ق.م)، فيلسوف يوناني من أثينا، لم يترك كتابات خاصة به، وكل معلوماتنا عنه كانت عن طريق أرستوفان، وأكسانوفان، وأفلاطون، وأرسطو، حكموا عليه بالموت لإعتقادهم بأنه يفسد الشبان؛ لعدم اعتقاده بآلهة المدينة.

يعزون إلى سقراط عدة أمور: منها: أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق، ومنها: أنه كان أول من أثار مشكلة التعريف، ومنها: أنه بحث عن الماهية أو عن ما هو الشيء، ومنها: أنه سعى إلى الاستدلال القياسي، وهذا معناه أن يحصل على براهين يقينية، ومنها: أنه استخدم الأدلة الاستقرائية، ومنها: أنه لم يجعل الكليات أو التعاريف مستقلة في وجودها. (الموسوعة الفلسفية المختصرة، بيروت، دار القلم، مادة (س)).

(٤) (م.ن)، ج١، ص٤٣٦.

والآخر المعتزلي إلى علم الأصول، واستقبلها الأصوليون المسلمون بالتحليل، والنقد، والإضافة، والحذف، واستمرت يُدار النظر فيها، ويُثار الجدل حولها بما تمخض عن أكثر من نظرية أصولية إسلامية اتسمت بالشمولية والعمق[1].

الاتجاه الثاني: اعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى:

هذا الاتجاه يقوم على مسلك مفاده: أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة اعتبارية، أي أنَّ هذه العلاقة ناشئة من التواضع والاصطلاح على أنَّ وجود أحدهما دليلٌ على وجود الآخر، فالتواضع والاصطلاح يحصل باعتبار مُعتبر وجعل جاعل وهو العرف أو الناس، ـ ونسب هذا الرأي لأرسطو ـ[2]، وتبنى بعض آخر من المعتزلة،ـ ترى المعتزلة، والأشاعرة الأوائل، والمتكلمون بأنَّ أسماء الله توقيفية ـ، وتبنَّى متأخرو الأشاعرة[3] كالغزالي، وجماعة من الفقهاء[4]، واللغويين "رأي أرسطو، فقالوا: إنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت بسبب الوضع، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[5]، إلا أنهم اختلفوا في الواضع هل هو الله سبحانه وتعالى أو البشر، أو أنَّ الألفاظ الموضوعة بعضها من الله وبعضها من الناس (؟)"[6].

الأشاعرة الأوائل قالوا بأنّ الواضع هو الله[7]، أي أنَّ علاقة اللفظ بمعناه

(1) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج1، ص433.

(2) (م.ن)، ج1، ص434.

(3) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص181.

(4) الآمدي، لإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص74.

(5) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية (4).

(6) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج1، 437.

(7) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص181.

هي من وضع الله تبارك وتعالى، فهو "الواضع الحكيم، جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً؛ باعتبار أنَّ المناسَبة بينهما مجهولة عندنا، وجعله تبارك وتعالى هو واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل، وإنزال كتب، وجعل الأمور التكوينية التي جُبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء..."[١]، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾[٢] بينما يرى متأخرو الأشاعرة كالغزالي ومَنْ سلك سبيله بأن الوضع اختياري.

وكأكثر علماء الأصول من المذاهب الإسلامية والفلاسفة كالفارابي واللغويين كابن جني على قول، ذهب علماء الإمامية إلى أنَّ الدلالة مجعولة وليست ذاتية، يقول النائيني في هذا الصدد: "الوضع: جعل متوسط، لا تكويني محض... ولا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي، بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم، كل طائفة بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص. ومما يؤكد المطلب، أنّا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ بقدر ألفاظ أي لغة، لما قدروا عليه، فما ظنك بشخص واحد (؟)، مضافاً إلى كثرة المعاني التي يتعذر تصورها من شخص أو أشخاص متعددة.

ومنه ظهر: أنَّ حقيقة الوضع * هو التخصيص ** والجعل الإلهي..."[٣]

(١) الخوئي، أجود التقريرات، ج١، ص١١.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٣١).

* الوضع: هو عبارة عن العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى إما بسبب جعله له وتخصيصه به أو بسبب كثرة استعماله فيه حتى يتحول من المعنى المجازي إلى الحقيقي.

** التخصيص: وضع اللفظ لمعناه عن إرادة، وقصد، وتصريح من الجاعل وتنصيصه بأن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى، ويسمى هذا التخصيص بالوضع التعييني، وقد يحصل الوضع التعييني باستعمال الواضع للفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له؛ وذلك باستعمال اللفظ في معنى غير المعنى الذي وضع له، وبدون قرينة ابتداء.

(٣) الخوئي، (م.س)، ج١، ص١٢.

بواسطة الإلهام، وهذا رأي وسط بين القائلين بالوضع والقائلين بالتوقيف.

ولكنَّ هذا التعليل لسببية الوجود الذهني للمعنى عند وجود لفظه، لم تقنع الكثير من أصوليي الإمامية؛ فذهبوا إلى مسالك أخرى وهي كما يلي:

١ ـ مسلك الاختصاص:

وهو مسلك محمد كاظم الخرساني صاحب كفاية الأصول، حيث يقول: "الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه..."[١] تارة أخرى.

ومعنى هذا الكلام، أنَّ الخرساني يرى أنَّ وضع اللفظ لمعناه هو بالتواضع، وهو جامع بين مرحلتين:

١. مرحلة وضع اللفظ إزاء المعنى بالتصريح بإنشائه، بأن يقول الواضع: وضعت هذا اللفظ للمعنى الفلاني، فيحصل الاختصاص والارتباط الخاص بينهما، ويُسمى هذا الوضع بالوضع التعييني، ومن الوضع التعييني عند الخرساني، أن يقوم الواضع باستعمال اللفظ في غير ما وُضع له بدون قرينة، يقول الخرساني في الأمر التاسع من مقدمة كفاية الأصول: "الوضع التعييني: كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وُضع له كما إذا وُضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه،ـ [أي بنفس اللفظ] لا بالقرينة..."[٢] ابتداءً، وهذا النحو من الوضع قد يحصل في لسان

(١) ج١، ص٩.

(٢) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص ٩٦.

النبي ﷺ أو في لسان أحد تابعيه، أي في لسان المتشرعة.

٢. مرحلة الاستعمال: وهى مرحلة استعمال اللفظ في معناه إما بالاعتماد على قرائن مصاحبة موضحة للمراد من اللفظ، أو بشكل مجرد عن القرائن، بعد شيوع استعمال اللفظ في معناه بين الناس وأُلْفِهم بهذا الاستعمال، ويُسمى هذا النحو من الاستعمال بالوضع التعيّني.

تعليق: يظهر من نظرية الخرساني أن لهذه النظرية مرحلتين طوليتين، ولكل مرحلة قسمان:

١. مرحلة الوضع التعييني: في هذه المرحلة، إما أن يحصل الوضع من خلال وضع اللفظ لمعناه من قِبل واضع ما، قد يكون نبياً ـ ولم يرد ذلك في لسان الأنبياء ـ، أو بوضع شخص ما ـ أي أنَّ الوضع اجتماعي ـ، بأن يقول الواضع: أنا وضعت هذا اللفظ للمعنى الفلاني، وإما أن يحصل الوضع ابتداء من خلال استعمال لفظ ما في معنى غير المعنى الذي وضع له، حيث يقوم النبي أو المتشرع باستعمال اللفظ في معنى مجازي بدون قرينة، فيصبح هذا اللفظ يدل على ذلك المعنى على نحو الحقيقة بعد فترة، وهذا فيه استعمال للفظ شائع في المجتمع من قبل النبي ولكن المعنى يكون جديداً، أي توقيفي.

٢. مرحلة الوضع التعيّني: وهي مرحلة الاستعمال، وتأتي هذه المرحلة متأخرة عن مرحلة الوضع التعييني، فإما أن يُستَعمَل اللفظ في معناه بمعونة القرائن المصاحبة الدالة على المعنى المراد للفظ ـ لم يرد لدى علماء اللغة الغربيين ذكر لاستعمال القرائن المصاحبة الموضحة لمراد

المتكلم من اللفظ، وهذا أمر أدى إلى فقد هذا العنصر في نظرياتهم ـ، وإما أن يرجع المُستَعمِل إلى الاستعمالات الشائعة في المجتمعات التي تستعمل ألفاظاً معينة في معانٍ معينة، فيستعملها كما هي شائعة وبدون قرائن، أي أنَّ الاستعمالات الشائعة في المجتمعات تصلح كلغة مرجعية؛ لكونها حاصلة على خصائص النوعية.

وهنا بحث لدى فلاسفة اللغة حول استعمال اللغات الشائعة في المجتمعات، سوف نأتي على بيانه فيما بعد.

والملاحَظ في هذه النظرية، أنَّ حقيقة ارتباط اللفظ بمعناه ترجع إما إلى وضع الواضع أو استعمالاته.

٢ ـ مسلك التعهد:

وهو مسلك "مجموعة من أعلام الأصول [الإمامية]، أولهم... المحقق علي النهاوندي* في كتابه تشريح الأصول، والمحقق [عبد الكريم] الحائري في كتابه [درر الفوائد]، وآغا رضا الأصفهاني** في كتابه وقاية الأذهان، ووافقهم [السيد] الخوئي"[1] إلى ما ذهبوا إليه، ومفاد هذا المسلك: أن "الوضع [هو] التعهد والتباني النفساني...[أي أنه تعهد من الواضع] بإبراز المعنى الذي

* على بن المولى فتح الله النهاوندي النجفي، فقيه، وأصولي، توفي في النجف (...١٣٢٢هج / ١٩٠٤ م)، ودفن في وادي السلام بمقبرة خاصة به، له عدة كتب منها: التشريح الكبير في علم الأصول، والتشريح الصغير في علم الأصول، (الذريعة، آقا بزرك الطهراني،ج ٤، ص ١٨٥).

** محمد رضا بن محمد حسين بن محمد باقر الأصفهاني (١٢٨٧- ١٣٦٢ هج)، فقيه إمامي من أهل النجف، له كتب منها: نقض فلسفة داروين. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٦، ص ١٢٧).

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٧٤.

تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من أهل أي لغة متعهد في نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً.

[بالنسبة للأمة العربية، فإنّ كل واحد من أفرادها التزم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى الجسم السيال البارد بالطبع، فإنه] يجعل مبرزه لفظ الماء، ومتى ما قصد تفهيم معنى آخر، [فإنه] يجعل مبرزه لفظاً آخر، وهكذا... فهذا التعهد والتباني النفساني بإبراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بالتفهيم، [هو] ثابت في أذهان [أهل] كل لغة، ومُتَعَلَّق هذا التعهد أمر اختياري، وهو التكلم بلفظ [مخصوص] عند قصد تفهيم معنى خاص، ثم إنَّ ذلك ثابت بين اللفظ والمعنى الموضوع له بنحو القضية الحقيقية"(١).

نعم، في مرحلة الاستعمال يوجِد المستعمِل فردا منه في استعمال، ويوجد فرداً آخر في استعمال آخر، وهكذا.

ـ فلسفة نظرية التعهد:

إنَّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهو محتاج للتعايش في مجتمع، وهذا التعايش إنما يتم عن طريق التفهم والتفهيم لمراده وغاياته، ولغة الإشارات باليد أو العين أو الرأس غير وافية بتفهيم مراده إلا لآحاد الناس؛ ولذلك تعهد بأنه كلما ذكر اللفظ الفلاني، فإنه يريد المعنى الفلاني؛ وذلك لأجل تكوين علاقة راسخة بين اللفظ والمعنى تؤدي إلى تفهيم مقاصده للآخرين عن طريق اللغة بشكل أوسع مما عليه في لغة الإشارات؛ وبذلك تشمل مسألة التعهد كلاً من الواضع، والمستعمل، وتصبح عبارة عن قانون يسير عليه أبناء اللغة.

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٥٢.

غاية هذا التعهد قصد إفهام الآخرين أنَّ اللفظ الفلاني قُصد منه المعنى الفلاني، حيث يؤدي ذكر اللفظ الفلاني إلى خطور المعنى الفلاني في الذهن.

وعلى ذلك، تكون عملية التعهد باختيار اللفظ الفلاني هي عملية اختيارية، بينما خطور المعنى الفلاني في الذهن أمر غير اختياري، والحاجة إلى التفهم والتفهيم هي الحاجة الداعية إلى وضع اللفظ لمعناه.

وبذلك يكون مسلك التعهد هدفه التمهيد لعلاقة اللفظ بمعناه، حيث ينتقل الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، ومنشأ هذا التعهد أصل عقلائي، وهو منشأ الحكم بأصالة الصحة في عمل الغير الذي أساسه: أنَّ الإنسان يسير على طبق القانون الطبيعي الذي يدين به ويلتزم به، أي أنَّ الانتقال للمدلول التفهيمي يستند إلى أصل عقلائي وهو: "سير العاقل على القانون الذي التزم به، وبما أنه تعهد كواضع أو مستعمل بذكر اللفظ عند إرادة معنى معين، فمقتضى الأصل العقلائي المذكور هو قصده تفهيم المعنى الكذائي، بعد ذكر اللفظ الفلاني"(١).

٣ ـ مسلك الهو هوية:

ذهب إلى هذا المسلك عدد من علماء الإمامية ومنهم السيد السيستاني*، وهذا المسلك هو كما يلي: الوضع: هو عبارة عن الهو هوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، ومثل هذه الهو هوية والاتحاد يمكن أن توجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارة، وبكثرة الاستعمال تارة أخرى.

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٧٩.

* مرجع شيعي معاصر.

ـ توضيح بعض المصطلحات:

الهو هوية والاتحاد: وتعني الاندماج، وفيما نحن فيه تعني اندماج صورة اللفظ في صورة المعنى، أي أنَّ اللفظ يفنى ويندك في المعنى، بحيث إذا ذكر اللفظ، انتقل الذهن مباشرة إلى المعنى.

فلسفة نظرية الهو هوية:

إنّ للأشياء وجودات أربعة[1]:

- الوجود الخارجي المحمول: وهو الذي له وجود حقيقي موضوعي.
- الوجود الذهني لصورة المعنى الخارجي: وله وجود حقيقي ماهوي.
- الوجود اللفظي للمعنى: وله وجود اعتباري.
- الوجود الكتبي: وله وجود اعتباري.

كيف يكون الوجود الذهني للفظ سبباً للوجود الذهني للمعنى (؟).

في الواقع إن استعمال اللفظ في معناه يعني أنَّ هناك ماهيتين طوليتين:

- الماهية الذاتية للفظ: وهي كونها من مقولة الكيف المسموع.
- الماهية العارضة: وهي استحضار صورة المعنى المندمجة في صورة اللفظ[2]، فاللفظ له ماهية تكوينية من خلال الكيف المسموع، وماهية معنوية هي صورة المعنى، والماهية الثانية في طول الماهية الأولى ومتعلقة بها، فإذا كان الوجود الذهني للفظ سبباً للوجود الذهني للمعنى، فهذا يدل على أنَّ هناك علاقة هو هوية واندماج "بين صورة اللفظ وصورة

(١) المظفر، المنطق، ص٣١ ـ ٣٢.

(٢) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٤٧.

المعنى، بحيث إنّ حضور اللفظ خارجاً [كصوت يؤدي إلى] حضور المعنى..."[1].

وللأصوليين اتجاهان في تفسير علاقة اللفظ بمعناه في هذا المسلك:

الاتجاه الأول: الهو هوية والاندماج، وتعني أن اللفظ فَنِي في المعنى، بحيث إذا ذُكِرَ اللفظ، انتقل الذهن إلى المعنى بواسطة اللفظ، مع عدم الالتفات إلى اللفظ وخصوصياته الصوتية، والبنائية، والإعرابية، فهنا يوجد اندكاك لصورة المعنى في صورة اللفظ بحيث يُريانِ صورة واحدة.

الاتجاه الثاني: أنَّ اللفظ مرآة للمعنى، وبيان ذلك:

أنَّ تصور الشيء يتم على نحوين:

- إما تصور المعنى بنفسه، كما إذا تصوّر المولودُ قبل وضع إسم له.
- وإما تصور المعنى من خلال عنوانه، وعنوان المعنى هو اللفظ، فيكون تصور اللفظ تصوراً للمعنى بعنوانه؛ ولهذا يكون اللفظ مرآة للمعنى، أي أنَّ ما هو موجود في الذهن هو صورة اللفظ التي هي مرآة حاكية عن المعنى الخارجي، والصورة هي صورة واحدة للفظ، والمعنى مصداق لها.

ـ منشأ علاقة الهو هوية بين اللفظ والمعنى:

إنّ منشأ علاقة اللفظ بالمعنى مردّه إلى الجعل والإنشاء تارة، وإلى كثرة الاستعمال الذي يؤدي إلى محو "الفواصل والإثنينية بين الموضوع والمحمول [تارة أخرى، حيث يؤدي ذلك إلى] تلبيس إحداهما لباس الآخر، بحيث تتحقق

(١) القطيقي، الرافد في علم الأصول، ص١٤٧.

علاقة الهو هوية والاتحاد بينهما، فحمل اللفظ على المعنى سواء في جانبه الكمي وهو الكثرة، أم في جانبه الكيفي، [أي توفر القرائن السياقية، والمقامية]، وانضمام المثيرات، والأساليب الدعائية، والإعلامية المختلفة، يوجب رسوخ العلاقة بين اللفظ والمعنى، بحيث يصبح اللفظ عنواناً للمعنى، وتندمج صورته في صورة المعنى ذهناً، [فلا يرى الذهن إلا صورة واحدة]، نظير حمل الكرم بألفاظه، وقصصه، وإيجابياته على حاتم، فإنه يؤدي بالنتيجة إلى اكتساب اللفظ ماهية اعتبارية وهي ماهية الكرم، مضافاً لماهيته التكوينية"[١] الخارجية.

وعملية استعمال اللفظ في معناه قد تكون عملية مقصودة من الواضع في تكراره الاستعمال، وتكثير القرائن، والعوامل المرسخة للعلاقة بين اللفظ بمعناه، وقد تكون مسألة تكوينية غير مقصودة، حيث يُحمل اللفظ على معناه بمعونة العوامل الكمية، والكيفية.

الخلاصة: إن استعمال اللفظ في المعنى، مع مساهمة عوامل الكم كالتكرار، عوامل الكيف كالأساليب الدعائية، يوجب رسوخ علاقة اللفظ بالمعنى، بحيث يصبح اللفظ عنوانا للمعنى، فتندك صورته في صورة المعنى ذهنا وتفنى فيه، فيؤدي ذلك إلى حصول الهو هوية والاندماج، بحيث تتجلى صورة المعنى في نفس صورة اللفظ.

٤ ـ مسلك التلازم:

وهو مسلك المحقق ضياء الدين العراقي ومن تبعه من علماء الإمامية، حيث يقول: الوضع هو "عبارة عن نحو إضافة، واختصاص خاص يوجب قالبية اللفظ للمعنى، وفناءه فيه فناء المرآة في المرئي، بحيث يصير اللفظ مغفولاً

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٥٠.

عنه، وبإلقائه كأنّ المعنى هو الملقى بلاتوسط أمر في البين...[فإلقاء اللفظ يؤدي] إلى انتقال واحد إلى المعنى بلا التفات إلى شخص اللفظ الملقى، [وكأن] المعنى بنفسه قد أُلقي بلا توسيط لفظ، كما هو الشأن في الكتابة أيضا، فإن الناظر فيها بمقتضى الارتكاز لا يرى إلا نفس المعنى قد أُلقي، بلا التفاتة في هذا النظر إلى حيث نقوش الكتابة تفصيلاً، ومن المعلوم أنه لا يكون الوجه في ذلك إلا وجه شدة العلاقة والارتباط بينهما التي أوجبت قالبية اللفظ للمعنى فيه..."[1].

ويحدد العراقي علاقة اللفظ بالمعنى الموضوع له فيقول: "إنّ هذه العلاقة هي بين طبيعتين، [يعني طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى]، فقبل وجود طرفيها لا يكون صِقعُها إلا الذهن، ولكن بعد وجود طرفيها تبعاً لهما تصير الملازمة بينهما أيضاً خارجية، فكلما وجد اللفظ في الخارج، تحققت العلية والارتباط بينه وبين المعنى، ويكفي في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ انتزاعها"[2]، أي العلية.

ـ فلسفة مسلك التلازم:

في هذا المسلك:

١ ـ تارة يقول العراقي بأنّ طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى هي عبارة عن ملازمة اعتبارية.

٢ ـ وتارة أخرى يقول بأنّ طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى هي عبارة عن ملازمة واقعية خارجية.

يعلل السيد السيستاني في كتابه الرافد في علم الأصول ذلك بالقول: "إن مقصود المحقق العراقي، أنَّ الوضع عبارة عن كلي الملازمة الجامع بين مراحل

(١) نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، ج١، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هج، ص٢٥- ٢٩.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٢٦.

الوضع ودرجاته، فهذه الملازمة في المرحلة الأولى من مراحل الوضع [هي] ملازمة اعتبارية، وهي عبارة عن جعل التلازم بين اللفظ والمعنى واعتبارهما متلازمين، وهذه الملازمة أيضا في المرحلة الأخيرة من الوضع [هي] ملازمة واقعية، وهي عبارة عن استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى، فاختلاف التعبير عن الملازمة ناظر للملازمتين الاعتبارية، والواقعية"(١).

وللعراقي توضيح آخر للمسألة، حيث يقول: "إن العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى في الأوضاع التخصيصية كما تتحقق بالإنشاء القولي من قول الواضع: جعلت هذا اللفظ لمعنى كذا، كذلك تتحقق أيضا بالإنشاء الفعلي بنفس الاستعمال، قاصداً به تحقيق العُلْقة والربط بينهما، كقولك عند تسميتك ولدك: جئني بولدي محمد، قاصداً به حصول العُلْقة الوضعية بهذا الاستعمال، كما نظيره في المعاطاة التي هي إنشاء فعلي لحصول الملكية لزيد..."(٢).

ـ تلخيص النظرية:

١ ـ إنّ علاقة اللفظ بالمعنى هي عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى؛ وذلك بالإنشاء القولي، حيث تكون أولى درجاته وضعية اعتبارية من قِبل المعتبر، وآخر درجاته ملازمة واقعية، بحيث يصبح تصور اللفظ ملازماً لتصور المعنى؛ لكون اللفظ قالباً للمعنى وفانياً فيه.

٢ ـ وكما يمكن للعلاقة بين اللفظ والمعنى أن تتحقق بالإنشاء القولي، يمكن لها أن تتحقق بالإنشاء الفعلي بواسطة استعمال اللفظ في معناه؛ لأجل تحقيق العُلْقة والربط بينهما.

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٦٨.

(٢) العراقي، نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، ج١، ص٣٠.

ـ منشأ علاقة التلازم:

إنّ منشأ علاقة التلازم بين اللفظ والمعنى ترجع إلى قانون تداعي المعاني، أي تلازمهما واقترانهما في الخطور الذهني، "فإنّ الشيئين إذا اقترنا في الإحساس، سواء كانا لفظين،ـ كلفظ قال محمد، ولفظ هو بن مالك، فإنهما يتلازمان في الخطور ذهنا ـ، أو كانا معنيين كطلوع الشمس وصحوة الناس من النوم، فإنهما يقترنان ذهناً؛ لتقارنهما خارجاً وحساً"[١].

٥ ـ مسلك القرن الأكيد:

وهو مسلك السيد محمد باقر الصدر،ـ من علماء الإمامية ـ، كما ورد في تقريرات بحوث في علم الأصول[٢] ـ، حيث لا يتضح هذا المسلك إلا بعد الاطلاع على مجمل تفاصيل المسألة[٣]، وهي كما يلي:

ستالين: ربط ستالين،ـ أحد أعمدة الماركسية ـ، بين الفكر واللغة، واعتبر أنَّ اللغة هي الأساس، وأنَّ الفكر متفرع عليها، بمعنى أنَّ اللغة أساس لوجود الفكر، ولا يمكن الحديث عن أفكار مجردة يملكها الإنسان في ذهنه عارية عن أدوات اللغة.

بافلوف: وهو رائد المدرسة السلوكية*، حيث أجرى تجاربه على كلب،

---

(١) العراقي، نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، ج١، ص١٤٩.

(٢) الهاشمي، محمود، ج١، ط٣، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٨١ ـ ٨٢.

(٣) انظر، باقر الصدر، محمد، اقتصادنا، ط١٧، بيروت، دار التعارف للطباعة، ١٩٨٦م، ص ٧٧ ـ ٨٢.

* المدرسة السلوكية المحدثة: ظهرت أوائل القرن العشرين، وهي مدرسة سلوكية أمريكية جاءت لتخفف من نزعة الغلو لدى المدرسة السلوكية الواطسنية التي فسّرت سلوك الإنسان على أساس نزعة ميكانيكية آلية لا دور للوعي فيها، حيث اعتبرت المدرسة السلوكية الحديثة أن العلاقة بين المثير، والاستجابة هي علاقة مشكلة وحل، وأن الوسط له قيمة ومعنى عند الإنسان؛ لأن السلوك عبارة عن ردة فعل متكيفة مع الوسط، وأن هذا السلوك له قصد، وهدف، ودلالة، ومعنى، حيث تلعب أمور كالوعي، والعقل، والروح، والتصورات العقلية دوراً في مسألة المنبه الشرطي، والاستجابة الشرطية.(مذاهب علم النفس، د. على زيعور، ص١٩٣ ـ ١٩٧).

ومن ثم عمم النتائج التي توصل إليها بعد تكرارها، وهي كما يلي:

عند تقديم طعام إلى كلب، فإنّ هذا الطعام يكون بمثابة منبه طبيعي للكلب، يؤدي إلى استجابة معينة منه، حيث يسيل لعابه كلما رأى الإناء الذي يحتوي على الطعام، وهذا منبه غريزي لدى الكلب.

قرن بافلوف فيما بعد دق جرس وتقديم ذلك الطعام للكلب، وبعد تكرار ذلك، راح يدق الجرس بدون تقديم الطعام للكلب، فلاحظ أنَّ لعاب الكلب كان يسيل بمجرد سماع دق الجرس، وهذا منبه غريزي آخر مقارن للمنبه الأول لدى الكلب.

استنتج بافلوف: أنَّ دق الجرس،ـ المنبه الغريزي المقارن ـ، أصبح هو المنبه الشرطي، وهو يُحدث نفس الاستجابة التي كان المنبه الطبيعي الأول يحدثها،ـ أي تقديم الطعام ـ، ويؤدي نفس دور المنبه الطبيعي الأول، حيث يؤدي القرين،ـ الجرس ـ، دور قرينِهِ،ـ الطعام ـ، في الاستجابة، وسُمي تقديم الطعام أولا، ثم الجرس بعد ذلك بالمنبه الشرطي، وسُمى سيلان لعاب الكلب عند سماع الجرس بالاستجابة الشرطية.

جورج بولتزير: أخذ بولتزير،ـ كاتب ماركسي كبير ـ، نتائج تجارب بافلوف الفسيولوجية في علم النفس أَخْذَ المسلمات، وحاول البرهنة على ما قاله ستالين سيكولوجياً؛ لتفسير الفكر الإنساني كله تفسيراً فسيولوجياً، معتبراً أن أفكار الإنسان كلها استجابة،ـ أي أنها شبيهه بالاستجابة الغريزية لدى الكلب ـ، لمختلف أنواع المنبهات، فالإنسان يواجه منبهات طبيعية، فيستجيب لها بألوان من الإدراكات، وتلك المنبهات هي عبارة عن إحساسات داخلية، وخارجية، تطلق استجابات، وكذلك هناك أشياء كثيرة اقترنت بمنبهات طبيعية، فأصبحت منبهات شرطية لاستجابة الإنسان كأدوات اللغة.

فلفظ الماء مثلا: لما اقترن بالماء الخارجي الذي يحسه الإنسان، أصبح لفظ الماء منبهاً شرطياً لاستجابة ذهن الإنسان استجابة خاصة ـ بالطبع أغفل بولتزير دور إرادة الإنسان في هذه الاستجابة، فأصبحت الاستجابة أمراً غريزياً لدى الإنسان عنده ـ.

فهنا، افترض بافلوف أمرين:

- منبهاً طبيعياً، وهو منبه من المعقولات الأولى لا يدخل في الألفاظ.
- منبه اللفظ الدال على ما هو موجود في الخارج الذي يمكن الإحساس به؛ وهو منبه ثانوي مقرون بالمنبه الخارجي، ولهذا اكتسب اللفظ قدرة على إثارة استجابة معينة.

والملاحظ هنا أنَّ هناك منبه واستجابة، والاستجابة قد تكون غريزية وقد تكون إرادية، حيث تلعب إرادة الإنسان وقصده دوراً مهمّاً في عملية الاستجابة؛ لأنّ الإنسان قد يستجيب لبعضها، وقد لا يستجيب لبعضها الآخر عن قصد؛ لمصلحة ما.

النتيجة التي انتهى إليها بافلوف وبنى عليها بولتزير: أنَّ الإنسان لا يمكن أن يفكر بدون منبه؛ لأنّ الفكر هو عبارة عن استجابة خاصة للمنبه، وبالتالي فالأفكار المجردة عن الحس غير متاحة له؛ لعدم وجود منبه شرطي لها، وهذا يعني أنَّ الإنسان ولكي يكون كائناً مفكراً، لا بُد وأن توجد منبهات خارجية طبيعية؛ لكي يفكر بها ويستجيب لها.

ابن جني: ذكر ابن جني في كتابه "الخصائص" أنَّ هناك رأيا يذهب إلى أنَّ أصل اللغات هي من الأصوات المسموعة في الطبيعة كدوي الريح، وخرير الماء، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس... إلخ، حيث وُلدت اللغات كتقليد

لأصوات الحيوانات، أو لأصوات الطبيعة، أو نتيجة للتعبير عن انفعالات الإنسان كتمتة الحائر، وغمغمة الغامض، وحشرجة المحتضر، أي هناك ربط بين الأمور التكوينية الخارجية وتركيب الكلمات الدالة على معانيها، حيث وُضعت الحروف الأقوى للدلالة على معاني الكلمات أو الصفات، ثم استُعملت فيهابعد ذلك.

وقد أوضح ابن جني هذه العلاقة في أحد أبواب كتاب الخصائص وهو "أساس الألفاظ أشباه المعاني"، ومن مراعاة هذه المناسبات نشأت مسألة الوضع، ثم الاستعمال في مخارج الحروف من حيث اللين، والشدة، والخفة، والقوة، والهمس، والجهر في التعبير في الألفاظ عن معانيها، وفي حروف الألفاظ ومخارجها- وهذا يُبحث عنه في فلسفة اللغة حديثاً -، وقد استوحى ابن جني بعض أفكاره في كتابه هذا من خطرات أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه، ويذهب بعض المحدثين كالأب انستاس ماري الكَرْمَلي (١٨٨١م) ومن سلك سبيله، إلى أنَّ ذلك محاكاة صوتيه لما في الطبيعة،- وجهة النظر هذه يُبحث عنها في فقه اللغة، ولا يوجد إجماع عليها -، والمحاكاة الصوتية عند اللغويين نوعان: بسيطة، ومركبة.

١ - البسيطة: وهي دلالة الصوت بمفرده، ويُراد بها الحالة التي تكشفها رؤية الحرف الواحد.

٢ - المركبة: وهي الدلالة التي تنشأ من الحالة التركيبية للصوت اللغوي ثنائية كانت أو ثلاثية أو ثلاثية مزيدة... إلخ،"وقد مال العلماء إلى الاقتناع بوجود التناسب بين اللفظ بمجمل أصواته، ومدلوله"[1]، والدليل على ذلك:

(١) د. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨م، ص١٢٤ - ١٢٨.

أنَّ أصل وضع علم النحو من قبل الإمام علي عليه السلام، وإرشاده لأبي الأسود الدؤلي لإكماله، إنما هو ناشئ عن حوادث اللحن الخارجية في اللسان وملاحظة اللفظ ومعناه كيفما كان عند المستعمل، فأراد الإمام علي عليه السلام تصحيح ذلك، فوضع كليات علم النحو، وأشرف على ما فرّعه الدؤلي في ذلك[1]، وهذا دليل على تنبيه المعصوم للناس مبكراً على مسألة التناسب بين اللفظ بمجمل أصواته ومدلوله، وذلك قبل أن يبدأ علماء كالخليل بن أحمد الفراهيدي بعد قرن ونيف التنبُه لهذه المسألة، وقبل اختراعه لعلم العروض من خلال سماع وقع مطرقة الصفارين على طشت، وقبل أن يخترع معجمه "العين" على أساس مخارج أصوات الحروف، وقبل أن يبدأ علماء الغرب في القرن العشرين بوضع نظرية المحاكاة الصوتية عند اللغويين.

ـ الشهيد الصدر ومسلك القرن الأكيد:

يقول الشهيد الصدر ردّاً على ما ورد لدى ستالين، وجورج بولتزير، مستعيناً ببعض مباحث فقه اللغة، وفلسفة اللغة، وما ورد لدى بافلوف في المدرسة السلوكية بما يلي:

تارة يكون الشيء مقرونا بمنبه خارجي، كما لو اقترنت رؤية الماء بصوت معين مرات عديدة، حتى يصبح صوت الماء كمنبه شرطي، يؤدي إلى نفس الاستجابة التي يطلقها الإحساس بالماء، فالشرط هنا شرط خارجي طبيعي.

وتارة أخرى يكون المنبه نتيجة قصد الإنسان لشيء معين، كما في تكرار

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط٩، ج٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هج، ص٨٢.

إسم الطفل أمامه؛ ليربط بين إسمه ووجوده الخارجي، فيصبح إسم الطفل منبهاً شرطياً للطفل، نتيجة للطريقة التي اتبعناها معه.

فهناك عدة أصوات، وأحداث لا شك في أنها اقترنت بمنبهات تكوينية خارجية عبر حياة الإنسان، واقترنت بقرائن خارجية، فأصبحت تؤدي إلى استجابات معينه في ذهن الإنسان.

بالنسبة للغة وألفاظها ـ التي يتم إقرانها بمعانيها خلال العملية الاجتماعية للإنسان ـ، فهي إنما قُرنت بمعانيها؛ نتيجة حاجة الإنسان للتعبير عن أفكاره للآخرين ونقلها إليهم، أي أنَّ الإنسان أبدعها للتعبير عن أفكاره، وليست هي أساس الفكر لديه كما يقول ستالين، وجورج بولتزير، فالإنسان موجود مفكر قبل وجود اللغة، وإنما ابتدع اللغة لأجل التعبير عن أفكاره للآخرين وإفهامهم إياها؛ لأجل تيسير معاملاته، وتحديد مواقفه من الطبيعة ومن الآخر.

فالإنسان تعلَّم أسلوب اللغة على ضوء ما صادفه من الأمور الخارجية التكوينية ـ كما يذهب إليه ابن جني وبعض المحدَثين ـ، حيث اقترنت بعض الأصوات بمنبهات خارجية مراراً وتكراراً، فانتفع الإنسان بذلك على نطاق واسع، ووُجدت اللغة في حياته.

وإذاً: فاللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، إنما وجدت في حياة الإنسان من خلال العمل الاجتماعي المشترك، والحاجة إلى ترجمة أفكاره والإعلان عنها؛ لأجل تغيير واقعه المحسوس، وليست هي التي جعلت الإنسان كائناً مفكراً ـ بالطبع لإرادة الإنسان واختياره دور كبير في المقام ـ.

ـ إدخال نظرية القرن الأكيد في علم الأصول:

أدخل الشهيد الصدر هذه النظرية في علم الأصول كمبدأ تصديقي كما يلي: "إنّ الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته، فالانتقال الذهني إلى صورة الشيء إنما هو استجابة للإحساس به، وهذا قانون تكويني أول، [هنا يوجد انطباع لصورة الشيء في الذهن أولاً، ثم انتقال الذهن إلى صورته ثانياً، فهنا مرحلتان: انطباع ثم انتقال، والانتقال إرادي قد يستجيب له الإنسان، وقد لا يستجيب عن قصد].

كما يوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسّعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية:

الأول: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابِهه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن؛ بسبب رؤية رسم له على ورق.

الثاني: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً، ومقروناً بذلك الشيء قرناً أكيداً بليغاً، فيصبح القرين في حكم قرينه من حيث إيجاد نفس الاستجابة الذهنية التي كان يُحدثها القانون الأول التكويني على الذهن عند الإحساس بالشيء"[١].

والذي يتضح من هذه القوانين، أنه يوجد ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبه الشرطي، والاستجابة الشرطية، حيث يمارس الواضع عملية الإقران بين اللفظ والمعنى إقراناً أكيداً بالغاً، تارة على أساس العامل الكمي ـ كثرة التكرار ـ، حيث يسمى الوضع حينئذ بالوضع التعيّني، وتارة على أساس العامل الكيفي، حيث يُسمى الوضع حينئذ بالوضع التعييني[٢].

---

(١) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص ٨١.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٨٢.

ـ توضيح مصطلح:

قرَن، يقرن، مقرون، قِران، قرين، قرون.

"قرَنْتُ العَيْرَيْن أقرنتهما قرناً، إذا جمعتهما في حبل واحد، وذلك الحبل يسمى القِران... وقرنت الشيء بالشيء، وصلته به... وقرَن الفرس يقرُن، إذا وقعت حوافر رجليه مواقع حوافر يديه..."(١).

"والقِران: حبل يشد به البعير كأنه يقوده، وجمعه قرن..."(٢).

ـ عناصر هذا المسلك:

يرتكز هذا المسلك على عناصر عدة:

١ ـ منبه شرطي، واستجابة شرطية في القانون التكويني الأول، والقوانين الثانوية الأخرى.

٢ ـ انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق الإحساس بالشيء الخارجي مباشرة.

٣ ـ انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق صورة مشابهة لصورة الشيء في الواقع.

٤ ـ انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق الإحساس بالقرائن المصاحبة للقرين؛ لأنّ القرائن مقرونة بالقرين قرناً أكيداً بليغاً، عن طريق تكرارها أو إحاطتها بظروف مؤثرة.

---

(١) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، ص٢١٨١.

(٢) الفراهيدي، العين، ج٥، ص١٤١.

٥ ـ القانون التكويني الأول، والقوانين الثانوية الأخرى محكومةٌ بمعادلة المنبه الشرطي، والاستجابة الشرطية، حيث يكون للوعي وللإرادة دور أساسي في ترسيخ علاقة اللفظ بمعناه إما عبر الوضع التعيّني أو عبر الوضع التعييني، وهذا أمر مستوحى لدى الشهيد الصدر من المدرسة السلوكية المحدثة[1] وينبغي شرحه:

ـ فلسفة نظرية القرن الأكيد:

ترتكز النظرية على عدة نقاط، وهي كما يلي:

١ ـ **القانون التكويني الأول**: وهو أنَّ الإحساس بالشيء يكون سبباً لانتقال الذهن إلى صورته[2]، أي صورة الشيء المحسوس، والإحساس بالشيء يحصل بواسطة الحواس الظاهرة التي تمثل أحد منافذ المعرفة الحصولية وأولى مراتبها، ودور الإحساس هو دور التّماس مع الواقع، حيث يُثار الذهن للالتفات إلى الموضوع الخارجي؛ لتحديد طبيعته، ويتم التعرف عليه بعد انتقال صورته إلى الذهن وتحديد معالمها؛ لأنّ صور الأشياء هي التي تنتقل إلى الذهن بشكل آلي وليس الأشياء نفسها، فالصورة أولاً، ثم وعي الذهن بها والتفاته إليها ثانياً، فالإحساس بالشيء يؤدي دور المثير، والتفات الذهن إلى الصورة المنطبعة فيه عن ذلك الشيء يمثل الاستجابة.

والتفاتة الذهن إلى المنبه، ووعيه به، يعني أنَّ الذهن فُرِض أنه انفعل أولاً بالصورة التي انتقلت إليه، وهذا الأمر يندرج تحت مقولة الانفعال، ثم تنبه

---

(١) د. زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، (د.ت)، ص١٩٣ ـ ١٩٧.

(٢) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٨١.

وانتقل بعد ذلك إلى صورة ذلك الشيء، وهذا من مقولة الفعل، وقد عبّر السيد الصدر عن الجميع بالقانون التكويني الأول، وهو: "إذا أطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لزئير الأسد، انتقل الذهن إلى تصور ذلك الصوت؛ نتيجة الإحساس السمعي به..."(١).

٢ ـ **القانون التكويني الثانوي الأول**: وهو "انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابِهه"(٢).

في هذا الفرض، هناك صورة مشابهة لصورة الشيء الواقعي، حيث يؤدي التّماس مع الصورة إلى استحضار صورة مطابقة لصورة ذلك الشيء الواقعي إلى الذهن، كما في "انتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن؛ بسبب رؤية رسم له على الورق"(٣)، فالذهن فُرِض أنه انفعل أولاً بالصورة التي انتقلت إليه، وهذا يندرج تحت مقولة الانفعال، ثم استحضر بعد ذلك صورة الشيء الحقيقي، وهذا من مقولة الفعل.

فهنا مثير وهو رؤية الصورة للرسم الخارجي، وانطباع لتلك الصورة في الذهن، ثم استجابة إرادية، وهي استحضار الذهن لصورة مطابقة لصورة الرسم، وقد سمّاه السيد الصدر بالقانون التكويني الثانوي الأول.

٣ ـ **القانون التكويني الثانوي الثاني**: وهو انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما هو مقرون بذلك الشيء قرناً أكيداً بالغاً، حيث يصبح القرين في حكم قرينه في إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية(٤)ـ كما في

---

(١) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٨١.

(٢) (م. ن)، ج١، ص٨١.

(٣) (م.ن)، ج١، ص٨١.

(٤) (م.ن)، ج١، ص٨١.

القانون التكويني الأول ـ، أي أنَّ الذهن يدرك أموراً مقرونة بالشيء الخارجي أولاً، بحيث إنَّ هذه القرائن لا تنفك عن الشيء الخارجي، وهي قرائن أكيدة، بليغة، مركزة، مترسّخة في الذهن إما نتيجة العامل الكمي ككثرة تكرار الاقتران خارجاً أمام إحساس الذهن، وإما نتيجة العامل الكيفي كاستعمال الأساليب الدعائية، والإعلامية، حيث تأخذ هذه القرائن والشروط الأكيدة حكم قرينها، فينفعل بها الذهن، ويستحضر صورة مطابقة لصورة الشيء الواقعي إليه.

فهنا يوجد منبه وهو القرائن الأكيدة التي تكون مصاحبة للشيء الخارجي، واستجابة من خلال استحضار الذهن لصورة مطابقة لصورة الشيء الخارجي، أي أنَّ الذهن ينفعل بالصورة المنتقلة إليه أولاً، ثم يقوم بفعل الانتقال ثانيا ـ كما في القانون التكويني الأول ـ، متأثراً في ذلك بالعامل الكمي، والكيفي اللذَيْن اقترنا بالمنبه.

ـ تطبيق القوانين الثانوية في مسألة الوضع لدى السيد الصدر:

ترتكز مسألة وضع اللفظ لمعناه على القوانين الثانوية كما يلي:

القانون الثانوي الأول: استخدم الإنسان لغة الإشارات التعبيرية، والتصويرية المكتوبة أولاً؛ لنقل المعاني إلى ذهن المخاطب عن طريق التشابه بين لغة الإشارات، والمعنى المراد تفهيمه للمخاطب كما يلي:

المنبه: وهو الإشارات التعبيرية، والتصويرية المكتوبة، وهي دلالة وضعية.

الاستجابة: انفعال ذهن المخاطب بلغة الإشارات، فيستحضر معانيها المقصودة.

القانون الثانوي الثاني: توسعت لغة الإشارات باستخدام الأصوات، والألفاظ المخصوصة؛ للتعبير عن معانٍ مخصوصة كما يلي:

وضع الإنسان ألفاظاً مخصوصة لمعانٍ مخصوصة، وقرنها بها قرناً أكيداً بالغاً بواسطة العامل الكمي، والكيفي، وعندما يتلفظ بهذه الألفاظ أو يحسُّ بها، فإنّ الذهن يستحضر صورة المعنى، أي هناك منبه وهو اللفظ أو الصوت المخصوص المقترن بالمعنى الخارجي بواسطة الجعل اقتراناً أكيداً بليغاً بواسطة العامل الكمي، والكيفي، وهناك استجابة ذهنية من المخاطب باستحضار ذهنه لصورة المعنى.

بهذا النحو "نشأت العُلْقة الوضعية، أعني السببية والاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص، والمعنى المخصوص"[1].

ـ منشأ علاقة القرن الأكيد:

إن منشأ علاقة القرن الأكيد هو الجعل والاعتبار، حيث استخدم الإنسان فيه عامل الكم،ـ تكرار الاستعمال ـ، وعامل الكيف،ـ الأساليب الدعائية، والإعلامية المختلفة ـ، مما أوجب سببية استتباع اللفظ للمعنى، فعند سماع أو الإحساس بالمنبه الشرطي، يستجيب الذهن لهذا المنبه، فينتقل من اللفظ إلى المعنى المخصوص، وهذه الحالة هي حالة مألوفة في حياة الإنسان الطبيعية.

والقانون الثانوي الثاني الذي ذُكر، نسبته إلى المجموعة البشرية على حد سواء، فهم جميعاً مزودون به، ويستجيبون له، ويمارسون تطبيقاته

---

(١) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٨٢.

الخارجية "في الحياة الطبيعية كثيراً، فيكون من المعقول افتراض أنَّ مجموعة متقاربة من الناس في مواطن العيش، وظروفهم الطبيعية، قد اتفقوا فيما بينهم تدريجيّاً على اختيار ألفاظ مخصوصة، وتعيينها بإزاء معانٍ مخصوصة بشكل بدائي ساذج، ثم تطور ذلك عندهم بمرور الزمن، وتنامي خبراتهم"(١)، بمعنى: أنَّ الوضع صادر عن الناس بالتدريج، فكل مجموعة في عصرها وضعت مجموعة من الألفاظ لمجموعة من المعاني وفق حاجاتها الزمنية، وبعد ذلك قام بعض المتأخرين من أعلام اللغة بجمع مفردات هذه اللغة المنتشرة في العصور المتعددة، والأجيال المتعاقبة في معاجم لغوية.

"ولكن مع ذلك فنحن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي اتجاه إلهية الوضع، وأنّ الوضع، ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كان من صنع نفسه مائة بالمائة، بل من المحتمل أن تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أول ما بدأت بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى"(٢)، بأن يكون علّم آدم الأسماء، والألفاظ؛ لاستخدامها في مجال نقل أفكاره وخواطره إلى الآخرين، "بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلها هي المناسِبة مع ما هو الملاحظ في جملة من النصوص الدينية التي تؤكد على أنَّ الخليقة الأولى من البشر- آدم وزوجته -، كانا على معرفة واطلاع بلغة مكنتهما من التحاور والتفاهم فيما بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا ويمارسا نشاطهما الطبيعي والاجتماعي فيها، وهذا من المستبعد جدّاً أن يحصل من دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه

(١) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٨٦.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٨٦.

الظاهرة بعد ذلك في حياة الإنسان"[1]، وهذا يعني وبناء على هذا المسلك:

أ ـ أنَّ وضع الألفاظ لمعانيها هو فعل اختياري من أفعال الإنسان، حيث يمثل اللفظ عامل المنبه الشرطي، ـ المثير ـ، والاستجابة تكون باستحضار الذهن للمعنى بمعونة العوامل الكمية، والكيفية، أي هناك سببٌ للاستجابة، مردها إلى استعمال المنبه وهو اللفظ أو الصوت المخصوص.

ب ـ أنَّ دلالة اللفظ على معناه هي دلالة تصورية دائما، ـ إذا قلنا بأن الذهن يقوم بفعل الانتقال من جهة الصورة المنطبعة فيه بشكل آلي إلى جهة استحضار صورة المعنى المراد إفهامها إلى الذهن، فهذا العمل يكون عن تصور ثم تصديق بالمسْتَجْلَب؛ ولهذا تكون الدلالة هنا دلالة تصديقية تلعبُ الإرادة فيها دوراً مهماً وليست الدلالة دلالة تصورية ـ، قائمة على عنصر الاستجابة الذهنية بتصور المعنى عند سماع المثير الذي هو اللفظ أو الصوت المقرون بمعنى مخصوص قرنا أكيداً بليغا؛ ولهذا يستحضر الذهن صورة المعنى، ويستجيب للمنبه الصوتي أو اللفظي بشكل إرادي، سواء كان سماع الصوت من لافظ ذي شعور، أو من جهة غير شاعرة كالمذياع مثلاً؛ والسبب في ذلك: أن الدلالة الوضعية بهذا النحو هي ثابتة في كلا الحالتين، ـ في اللافظ ذي الشعور وفي غيره ـ، نتيجة القرن الأكيد البليغ الذي مارسه الإنسان عن قصد ووعي، حيث تلعب العوامل الكمية، والكيفية دورا أساسيا في عملية الإقران هذه.

ت ـ أننا لا نملك دليلا قاطعا على عدم إلهية الوضع في بداية نشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان الأول، ففرضية الإلهام بأصل اللغة تتناسب مع

---

(١) الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج١، ص٨٦.

جملة من النصوص الدينية، ثم تَطَوَرَ وضع الألفاظ لمعانيها بعد ذلك؛ تبعا لحاجات الإنسان الاجتماعية في التخاطب على يد الإنسان نفسه.

٦- نظرية الوضع عند الغربيين:

تَعتَبِر نظرية الوضع ـ على اختلاف صورها ـ، "أن اللغة ظاهرة اجتماعية، وصناعة إنسانية، وأن الإنسان هو صانع الألفاظ وقواعد تركيبها في جمل صحيحة، وقواعد استخدام الكلمات أو الرموز لتدل على أشياء.

حين اصطنع الإنسان اللغة، ربط كل لفظ بمعنى ثابت أو كاد أن يكون ثابتا، وحين نقول اللغة مواضعة إنسانية، نستبعد أن تكون اللغة من ابتكار فرد معين بإرادته واختياره... واللغة أساسها نحو، ومفردات، ففي النحو نعرف قواعد ترتيب الكلمات في جمل صحيحة سليمة التركيب"(١).

والملاحظ أن نظرية المواضعة هذه، تعتبر أن اللغة اساسها نحو، ومفردات.

وأمّا ما أُشكِل من إمكان تغيُّر اللغات؛ لكونها مواضعة، وإمكان استبدالها؛ لكون قواعدها غير ضرورية كالضرورة المنطقية، فسيأتي بيانه عند الكلام حول تغيُّر اللغات، وكيفية حلّ الأصوليين إشكالية هذا التغير في تعاملهم مع النصوص الدينية.

٧- نظرية الإشارة (وتُسمَّى بالنظرية الاسمية في المعنى):

وهي نظرية بعض فلاسفة اللغة الأوروبيين، وفيها موقفان:

الأول: أنَّ كل قضية تتألف من أسماء، وأنَّ معنى الإسم هو مسماه ذاته.

---

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص٨٢ ـ ٨٢.

الثاني: أنَّ كل قضية تتألف من أسماء، وأنَّ معنى الإسم متميز عن مسماه.

تقول هذه النظرية: "يجب أن تتألف اللغة الصحيحة من أسماء؛ لكي تكون دقيقة ومحددة، فحين نسمي شيئاً، نتجه إليه وندرك أنَّ هذا الشيء هو المسمَّى بذلك الإسم، وكلما ارتبط الإسم بالمسمَّى بتكرار التسمية،[أي تكرار الاستعمال] في جمل مختلفة، نبدأ التعرّف على الأشياء"(١) ومن أنصار هذه النظرية فتجنشتين.

ـ لودفج فتجنشتين (١٨٨٩ – ١٩٥١م): وهو رائد فلسفة اللغة العادية حيث يقول: "اللغة لعبة، ولكل كلمة معنى محدد، ولكل جملة معنى محدد، ولكل جملة وظيفة واحدة، وإنما تتعدد معاني الكلمة بتعدد استخداماتنا لها في اللغة العادية [أي العامية]، وتتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تُذكر فيه، وأنَّ بين تعدد الاستخدامات للكلمة والجملة تشابهاً أُسريًّا، وأنَّ الكلمة مطاطة تتسع وتضيق استخداماتها حسب الظروف والحاجات، وأنَّ اللغة ليست كالرجل الصارم الذي يعرف دائماً ماذا يريد، ويفعل دائماً طبقاً لقاعدة محددة، وإنما كرجل فضفاض متفائل، له نشاطات متعددة، يتلاعب بما لديه من أدوات دون صرامة أو خطة محكمة.

ويهتف فتجنشتين: لا تسل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام، ويقصد بذلك: أنَّ معنى الكلمة ليس غير طريقة أو طرق استخدام الناس [العاديين لها] في حياتهم اليومية"(٢).

---

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١٠٧.

(٢) (م.ن)، ص١٠٧-١٠٨.

ـ نقد النظرية:

إنّ المنادين باستخدام اللغة العادية العامية كلغة كتابة ولغة حديث، هم بعض أوروبيي العصر الحديث كوليام سبتابك(١٨٨٣م) ومن سلك مسلكه، ومن العرب ابن خلدون في مقدمته، وهذا الأمر فيه:

١ ـ أننا نستخدم اللهجات العامية في حياتنا اليومية، وهي تختلف في مظاهر أصواتها، ومفرداتها، ودلالاتها، وأساليبها، وتصريف مشتقاتها عن اللغة الفصحى، فالعامية تنتقل بالطفولة بالتلقين والتقليد، وهي تفتقر إلى الدقة في أساليبها، ومضطربة في قواعدها، فضلاً عن عدم قدرتها على التعبير عن حقائق العلوم، والآداب، والنتاج الفكري المنظم، وهي تختلف من بلد لآخر، وتختلف باختلاف الشعوب العربية بل هي متغيرة في البلد الواحد، وهذا يؤدي إلى قطع الصلة الثقافية بين التراث العربي الجم المتراكم عبر الأجيال منذ القدم وحتى يومنا هذا، وأما اللغة الفصحى، فهي لغة الكتابة، والتأليف، ونظم الشعر، والخطابة، والمحاضرات، ولغة القرآن، والسنة النبوية، وتعبّر عن فكر منظم قادر على استيعاب حقائق العلوم ومصطلحاتها بشكل دقيق، وتصلنا بالتراث العربي القديم، ولا بد لها من مراحل تعليمية، وجهد للتمكن منها، ولها معاجم للمفردات، ومناهج للاستدلال بحيث يصرف الوقت والجهد الكثير لاكتساب الخبرة الدقيقة فيها، ولها مجامع تتابع تنقيح مفرداتها، والمصطلحات الدخيلة عليها... إلخ، مما لا يوجد في اللغة العامية.

٢ ــ **يقول فتجنشتين:** لا تسل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام، وهو في ذلك ناظر إلى مرحلة الاستخدام والدواعي النفسية في هذا

الاستخدام بدون تحديدها، حيث تتغير هذه الدواعي بتغير دواعي استعمالها، وهذه الدواعي هي مسألة طبيعية تشمل اللغة الفصحى واللغة العامية على حد سواء، فلا داعي لتخصيصها باللغة العامية فقط ؛ لأنها تخصيص بلا مخصص، وفتجنشتين لم يلاحظ بأنّ هناك استخداماً أفضل وأجود للفظ في معناه، وأنَّ هناك حقيقة ومجازاً، وقرائن صارفة للمعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، أو استخدام للكلي في أفراده، أو صحة حمل اللفظ على معناه أو عدم صحة سلبه عنه، أو وجود دلالة التزاميه لكلام المتكلم... إلخ، فهو لم يلحظ أنَّ هناك معايير دقيقة لتحديد دلالات الألفاظ على معانيها، بل ناظر إلى سلوك الاستخدام بشكل عام.

٣ ـ هناك تشابه أسري من حيث الشكل عند فتجنشتين في استخدام الألفاظ في معانيها، وهذا يعني أن اللفظ الواحد في استخداماته المختلفة لم تلاحظ فيه كونه مشتركاً بين معان متعددة، وأنَّ استخدامه في أحدها يحتاج إلى قرينة، فالكل عنده استخدام على نحو الحقيقة (!).

النتيجة: الاستخدام بما هو استخدام اللفظ في معناه ليس هو المعيار الصحيح للكلمة، بل يجب ملاحظة مرحلة الوضع المتقدمة علة مرحلة الاستعمال تارة، وملاحظة مرحلة الاستخدام تارة أخرى، ومراعاة مسألة الحقيقة والمجاز، والقرائن الدالة على المعنى المجازي، واستخدام الكلي في أفراده، ووجود الدلالة الالتزامية لكلام المتكلم... إلخ، ثم إنّ استخدام الناس العاديين في لغتهم العامّية غير دقيق، واستعمال العامي ليس معياراً لصحة أو خطأ الاستخدام، والعامية تختلف باختلاف البلدان والمجتمعات، بل وتختلف في البلد الواحد، والمعنى اللغوي في الحقيقة هو غير المعنى الفلسفي للكلمة.

٨- نظرية فريجه (١٨٤٨- ١٩٧٠م):

يفترض فريجه أنَّ لأي تعبير معنى إذا كان له تركيب نحوي سليم، وأنَّ مبدأ الهو هوية أمر يمكن بحثه في عالم الألفاظ، فكل تعبير أو كلمة يجب أن يكون لها معنى محدد ودقيق في اللغة، واللغات العادية التي نتكلمها لا تحقق هذه الدقة، ويكفي في هذه اللغات أن يكون للكلمة الواحدة معنى واحد في سياق واحد، ويدعو إلى إقامة لغة كاملة مثالية.

ميز فريجه بين الإسم ومعناه، وعمَّم هذا التمييز لينطبق على أي عبارة أو قضية ليقول: بأنّ العبارة أو القضية هي إشارة لمسمّى، فأسماء الأعلام المألوفة لها معنى الإشارة، وهناك أسماء وتعبيرات ليس لها إشارة إلى شيء معين ولكن لا زال لها معنى كأسماء الأعلام الخرافية، فهي لا تشير إلى شخص معين أو واقعة معينة؛ ولذلك لا يمكن وصفها بالصدق والكذب.

والمعاني تؤلف عالماً مستقلاً لا نختلقه وإنما نكتشفه، وهناك تمييز بين عوالم ثلاثة:

١ ـ العالم الخارجي: وهو مستقل عن إدراكاتنا.

٢ ـ العالم الذاتي: ويتألف من أفكارنا، وتصوراتنا، ووجداننا، وسائر حياتنا العقلية، والنفسية.

٣ـ عالم المعاني: ويحتوي معاني الكلمات، والعبارات المتناقضة، والمستحيلة أيضا، فالمربع المستدير مثلا، لا وجود له إلا في عالم الفكر، وأحكم بعدم وجوده أو استحالته في الواقع.

كما ميز فريجه بين المعنى والإشارة في الجملة الخبرية، وقدم ثلاثة أنواع من الجمل الخبرية:

- الجمل الخبرية المختلفة في المعنى، وتدل على هوية الإشارة كقوله: (أرسطو ولد في ستاجيرا)، (ومعلم الاسكندر الأكبر ولد في ستاجيرا)، فهذه الجمل لها معان أو مفاهيم مختلفة ولكنها تشير إلى مسمى واحد، فيبحث في ظروف صدقها أو كذبها بمقارنتها مع الواقع وما تشير إليه.
- وهناك جملة خبرية لها معنى أو مفهوم ولكنها لا تشير إلى شيء، ولا توصف بصدق أو كذب، كالجمل التي يدخل فيها أسماء الأعلام الخرافية.

"وهناك جملة خبرية مركبة تحتوي على جملة رئيسية وجملة تابعة، ومثاله: أي جملة تبدأ بالأفعال ك (أستنتج أنَّ...)، و(أعتقد أنَّ....)، حيث نجد أحياناً أنَّ الجملة التابعة لا تشير إلى شيء معين وإنما تدل على معنى ومثاله: اعتقد كوبرنيق أنَّ المدارات الكوكبية دائرية، فإنّ الجملة التابعة هنا وهي: المدارات الكوكبية دائرية، وهي تدل على معنى ولا تشير إلى شيء، وهذا المعنى خطأ ولكن لا يمنع أن تكون الجملة المركبة ككل صادقة؛ لأنها تعبّر عن واقعة معيّنة وهي موقف كوبرنيق.

وهناك جملٌ مركبة، تكون الجملة التابعة فيها لا تدل على معنى معين وإنما تشير إلى شيء معين، كما لو كانت إسماً لمسمًّى مثلما أقول: من اكتشف المدار البيضاوي للكواكب مات تعساً، ومعنى الجملة التابعة

هنا: (من اكتشف المدار البيضاوي للكواكب) ليس معنى تامّاً، ورغم ذلك نعتبرها إسماً؛ لأنها تشير إلى شخص معين هو كبلر"[١].

النتيجة: يقدم فريجه تحليلاً للعبارات اللغوية كإسم العلم المألوف، ويميز بينه وبين معناه، كما ويقدم تحليلاً للعبارات الإسمية، والوصفية المحددة التي لا تنطبق إلا على مُسمًّى واحد، وصنّف الجمل الخبرية كما يلي:

١ ـ جمل خبرية لها معنى وتشير إلى مسمى واحد.

٢ ـ جمل خبرية لها معنى ولا تشير إلى مسمى.

٣ ـ جمل خبرية مركبة من جملة رئيسية وجملة تابعة، بحيث تدل الجملة التابعة على معنى ولكنها لا تشير إلى شيء في الواقع.

٤ ـ جمل خبرية مركبة من جملة رئيسية وجملة تابعة، بحيث تدل الجملة التابعة على مسمى ولكنها لا تدل على معنى معين.

٩- نعوم تشومسكي:

هو أحد رواد علماء اللغة الأمريكيين المعاصرين في معهد ماتشوستس ورائد المدرسة التحويلية في النحو.

ميزت هذه المدرسة بين الظاهري والحقيقي، وطبّقت هذه الفكرة في اللغة، وفي بناء الجمل وتراكيبها.ـ تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ مدرسة الأصوليين وخصوصاً مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومنذ قرون طويلة، تميز بين الظاهري والواقعي، وأنَّ المدرسة التحويلية لم تأتِ بشيء جديد، ولا يسجل لها قدم

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١١٩.

السبق في ذلك، مع اختلاف الهدف بين المدرستين من وراء هذا التمييز ـ.

ويمكن لنا أن نتبيّن نظرية المدرسة التحويلية في اللغة عبر نظرية الطفل كما يلي:

١ ـ نظرتهم إلى الأطفال: يكتسب الطفل بعض مفردات اللغة من محيطه، ومن أبويه، ومن ثم يبدأ بربط الكلمات بمعانيها وما تدل عليه من أشياء من حوله.

بعد ذلك يبدأ تعلم قواعد النحو، وبناء الجمل، فتتطور قدراته اللغوية إلى أن يصبح قادراً على تكوين جمل قائمة على قواعد نحوية تعلَّمها سابقاً، ثم يبتدع تراكيب لغوية جديدة لم يسبق له أن تعلمها، فكيف يمكن تفسير ظاهرة ابتداعه لتراكيب لغوية جديدة ووضعها لمعانيها(؟).

لأجل الإجابة عن هذا السؤال، ميز تشومسكي بين مسألتين: القدرة اللغوية، والأداء اللغوي لدى الإنسان:

الأداء اللغوي: وهو طريقة كتابة الجمل البسيطة أو المركبة، وتركيب الجمل في الحديث الجاري.

القدرة اللغوية: هناك قواعد يبني عليها الإنسان أداءه اللغوي لم يتعلمها من قبل؛ ولهذا يفترض تشومسكي أنَّ هذا الإنسان يمتلك بفطرته عدة قواعد صورية أولية تُثار بواسطة ما تعلمه من قواعد النحو وتركيب الجمل الصحيحة، فكيف يمكن تفسير ظاهرة الإثارة هذه(؟).

٢ ـ لأجل الإجابة عن هذا السؤال، ميز تشومسكي بين عالمين في مسألة

اللغات، عالم الظاهر وعالم الحقيقة،ـ وقد تأثر في ذلك بفلسفة كانط، وفلسفة ديكارت في فلسفة اللغة، وبالنظرية الفيزيائية المعاصرة التي تحلل المادة إلى ذرّات، والذرات إلى الكترونات، وبروتونات، ونيوترونات بمعونة الآلات، وأنَّ لهذه الذرّات حقول طاقة دورانية هائلة السرعة يمكن استخدامها... إلخ، وأما لو بقيت المادة على حالها بدون الاستعانة في تحليلها بالآلات، فإننا لا ندرك منها إلا ظاهراً، أو ما يبدو ظاهرا منها، أي هناك ربط بين أمور اللغة والأمور التكوينية الخارجية ولكن بأسلوب أعمق مما عند القدماء ـ.

والظاهر: هو الأداء أو التركيب السطحي للجملة، والقواعد اللغوية المألوفة لدى الطفل هي قواعد التركيب السطحي، وهي غير دقيقة، والتركيب السطحي يحدد التفسير الصوتي، والصورة الفيزيائية للجملة، ومثاله:(الله خالق)، فهذه قضية بسيطة تركيبها سطحي، ومؤلفة من موضوع ومحمول.

الحقيقة: وهي المقدرة القبلية الفطرية أو التركيب العميق للجملة، وهي نابعة من ذات المتكلم ومن إبداعه، والتركيب العميق خفي، ولا يظهر في الجمل ولكنه حاضر لدى العقل عند النطق بالجمل العادية ومثاله: (الله الذي لا يمكن إدراكه، خلق العالم الذي يمكن إدراكه)، فهذه الجملة لها موضوع ومحمول، وموضوعها ومحمولها مركَّبان، ويمكن لكل منهما أن ينحل إلى قضية بسيطة أو مركبة.

والأمر المهم في توصيل الأفكار باللغة، هو الجمل الجديدة التي نتكلم بها أو نسمعها كل يوم والتي لم نتعلمها في الصغر، ولم نكتسبها من الآخرين، ونحن نفهمها بسهولة.

النتيجة: تحاول النظرية التحويلية تفسير تركيب اللغة العادية، وربط هذا التفسير بالتصورات، وبالمعارف الأولية لدى الإنسان لتقول: بأنّ التراكيب اللغوية العادية منها ما هو مكتسب، ومنها ما هو فطري أولي، وهذا الفطري الأولي هو قواعد، وهو التركيب الأساس العميق للتراكيب السطحية الظاهرية الجديدة المختلفة عما اكتسبناه من قواعد اللغة، ولا يمكن فهم التركيب السطحي للغة الظاهرة في نطق الإنسان بدون التركيب العميق وقواعده.

هذه النتيجة للمدرسة التحويلية في اللغة، تتضمن الاعتراف بأن اللغة العامية هي لغة صحيحة، وما يُقال عن عيوبها، وقصورها هو جزء من طبيعتها.

كما وأنَّ النظرية التحويلية أرادت البحث في منظومة صورية أولية لقواعد بناء الجمل في اللغات العامية لتقول: بأنّ هناك منظومة خفية وراء القواعد النحوية الظاهرية التي يتعلمها الطفل في النحو المدرسي، يجب البحث بها، والكشف عنها، وتفسيرها[1].

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١٤٦- ١٤٧.

الفصل الثاني

أقسام الوضع

ترتبط مسألة أقسام الوضع ببحث الوضع عند الأصوليين، فالوضع هو فعل اختياري للواضع، وهو متوقف على تصور اللفظ من جهة، والمعنى من جهة أخرى؛ ولهذا بحث الأصوليون مسألة تعدد الوضع عند لحاظ تصور المعنى بمفرده، وعند تصور اللفظ بمفرده، وهذا ما اصطلحوا عليه بالمفاهيم المفردة، والمركبة:

(أ) تصور المعنى بمفرده: إذا تصور الواضع المعنى بمفرده، فإنّ الوضع يتعدد إلى أقسام أربعة:

القسم الأول: أن يتصور الواضع معنى كليّاً حين الوضع، فيضع اللفظ بإزاء المعنى، ويسمى الوضع حينئذ بالوضع العام والموضوع له عام، كوضع ألفاظ الأجناس بإزاء معانيها مثل: العالم، والكاتب، والباب... إلخ.

القسم الثاني: أن يتصور الواضع حين الوضع معنى خاصّاً جزئيّاً، فيضع اللفظ بإزائه، ويسمى الوضع حينئذ بالوضع الخاص والموضوع له خاص، كوضع الأعلام الشخصية بإزاء معانيها مثل: زيد، وعلي... إلخ المعيّنين.

لم يختلف علماء الأصول في إمكان وقوع القسمين السابقين، وأكدوا على حصولهما في اللغات.

القسم الثالث: أن يتصور الواضع حين الوضع معنى عامّاً يكون عنواناً لأفراده، فيضع اللفظ بإزاء الأفراد والمصاديق، ويسمَّى الوضع حينئذ بالوضع العام والموضوع له خاص، كالوضع في الحروف، والأدوات، والهيئات ومثاله: (من)، حيث يتصور الواضع مفهوم (الابتداء) بمعناه العام، ثم يجعل اللفظ عنواناً لأفراد الربط القائمة بين طرفين، فيضع لفظ (الابتداء) بمفهومه العام لأفراد الربط ك(من) مثلاً.

اتفق علماء الأصول على إمكان هذا النحو من الوضع، ولكن اختلفوا في وقوعه؛ لأنّ الإمكان أعم من الوقوع، فذهب البعض إلى وقوعه ـ وسيأتي تعليل ذلك ـ، وبعضٌ آخر إلى عدم وقوعه؛ لأنّ الأسماء ك(الابتداء) لا تعبّر عن الحروف في نظرهم، وهذا النحو من الوضع يركز على تفسير المعاني الحرفية وما يلحق بها من الأسماء المبنية؛ لشبهها بها، وعلى المعاني الإسمية، وعلى المفاهيم التي تكون عنواناً لأفراد المعنى العام.

القسم الرابع: أن يتصور الواضع حين الوضع معنى خاصّاً، ويضع اللفظ بإزاء معنى كلي، ويُسمى الوضع حينئذ بالوضع الخاص والموضوع له عام، والمراد بالخاص: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

اتفق معظم الأصوليين على عدم إمكان هذا الفرض؛ لأن مفهوم الجزئي لا يحكي بما هو جزئي إلاّ عن نفسه؛ ولأنّ تصور الجزئي بما هو جزئي هو تصور لنفسه وشخصه، فيستحيل أن يكون تصوراً لغيره بعنوانه الكلي.

- فلسفة تقسيم الوضع:

في الأقسام الثلاثة الأولى السابقة، المعنى الموضوع له سواء كان عامّاً أم خاصّاً، النظر فيه عند الأصوليين يتركز على المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع عند التخاطب، أي أنَّ التقسيمات هي للمعاني بلحاظ كونها مفاهيم ذهنية تتصف بالسعة والضيق بلحاظ صدقها على الخارج، حيث يلاحظ الأصوليون المفاهيم المفردة كمادة الأمر، والنهي، والوجوب، والحرمة، والمعاني الحرفية وما يلحق بها من الأسماء المبنية كأسماء الشرط، والاستفهام، والإشارة، والموصول، والهيئات المفردة كهيئة المشتق، والهيئات التركيبية الموضوعة للنِسَب التامة في المركبات التامة كالجمل الخبرية، والإنشائية، فيضع لها الألفاظ.

الغرض من وراء هذا الوضع، هو التوصل إلى تحليل المفاهيم، وبيان حدودها، وذلك:

١ ـ إما باعتبار حمل مفهوم على مفهوم آخر كقولنا: الإنسان نوع، حيث يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً.

٢ ـ وإما بالنظر إلى المفاهيم الجزئية التي لا تصدق إلا على نفسها كالأعلام الشخصية، حيث يكون الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً.

٣ ـ وإما بتصور مفاهيم كلية انتُزِعت عن أفراد وخصوصيات خارجية، حيث يُعتبر المفهوم عنواناً ومرآة للأفراد الخارجية، ويحكي عن ذاتي من ذاتيات هذه العناوين، ومثاله: الإنسان الذي يحكي عن جميع أفراده بواسطة هذا العنوان، وفي نفس الوقت الإنسانية ذاتي من ذاتيات الأفراد، فيكون

الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

كما ويتصور الأصولي المعاني الحرفية كمِن، وإلى، وعن، وعلى، والمعاني الإسمية كلفظ (الابتداء) مثلاً، حيث يكون للفظ (الابتداء) معنى عامّ، فيوضع هذا العام كعنوان لجميع أفراد الربط الخارجية القائمة بين طرفي الجملة ك(من) مثلاً، فيكون هذا العنوان العام (الابتداء) حاكياً عن جميع الأفراد الخارجية لـ(من) على نحو الإجمال، وحيث إنّ تلك الأفراد أخص من مفهوم (الابتداء)، فيكون الوضع من نوع الوضع العام والموضوع له خاص.

والفرق بين كلمة (ابتداء) وكلمة (مِن) هو في اللِحاظ في مرحلة الاستعمال، حيث يكون للأسماء كلفظ (ابتداء) استعمالٌ استقلاليّ بينما في الحروف ك(من) يكون الاستعمال فيها آلياً- رغم أنهما مشتركان في طبيعة معنى واحد -*.

الهدف الذي يريد الأصوليون إيضاحه من أقسام الوضع، هو تحليل المفاهيم المفردة، والمركبة، وبيان حدود كل واحد منها، وبيان القانون الحاكم لها في عملية الوضع،- وهذا ما تبحث عنه فلسفة اللغة -، وهذا يساعد كثيرا في بيان كيفية الحكم عليها في القضية الحقيقية في مقام حكايتها عن أفرادها، والتي لولا حكايتها لاستحال الحكم على تلك الأفراد، أي أن الحكم على الأفراد لا يتم إلا بتوسط التصورات، والإشارات الذهنية الكلية أو الجزئية؛ ولهذا يبحث الأصولي في إمكانها أو عدم إمكانها.

* الحروف لها معانٍ تدل عليها كالأسماء، والفرق بينهما: أن المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها، وقابلة لتصورها في ذاتها وإنْ كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأما المعاني الحرفية، فهي معانٍ غير مستقلة بذاتها، وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر.

وهناك أهداف أخرى من وراء بيان أقسام الوضع عند الأصوليين، وهي كما يلي:

١ ـ تفسير الألفاظ الواردة على لسان النبي ﷺ كلفظ الصلاة، والصوم، والحج... إلخ، من حيث كونها إما موضوعة لخصوص الصحيح، أو للأعم من الصحيح والفاسد.

٢ ـ التحقيق في الألفاظ الموضوعة في ساير المعاملات كالنكاح، والطلاق، والبيع، والعِتاق، ونحو ذلك من المفاهيم القابلة للإنشاء بأقوال مخصوصة، أو أفعال مخصوصة، والتي يستتبعها ترتيب آثار عليها من حيث كونها ألفاظا تنطبق على فرد معين، أو على جميع الأفراد التي ينشدها المكلف في الخارج.

(ب) **تصور اللفظ بمفرده**: إذا تصور الواضع اللفظ بمفرده، فإن الوضع يتعدد إلى وضع شخصي ووضع نوعي، ووضع للهيئات المفردة وأُخرى المركبة:

(١) **الوضع الشخصي**: وهو أن يتصور الواضع اللفظ بشخصه، فيضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، أي أن الواضع يتصور مادة اللفظ، وهيئته كما إذا تصوّر كلمة محمد، فيكون تصوّر اللفظ بشخصه، وهيئته، ومادته ثم يضعه لمعناه.

والمراد بالمادة: هي الحروف الهجائية التي تتكون منها الكلمة.

والمراد بالهيئة: هي صورة الكلمة بعد تأليف حروفها بضم بعضها إلى بعض، والكلمة لا تكون كلمة إلا من خلال مادتها، وهيئتها؛ ولهذا ركز الأصوليون على دراستها.

(٢) الوضع النوعي: وهو أن يتصور الواضع اللفظ بعنوانه، وهيئته، حيث يتصور الهيئة ضمن مادة من مواد اللفظ كهيئة (ضرب) مثلا، فإنّ هيئة الفعل الماضي لا بد وأن يكون تصوُّرها ضمن (ض، ر، ب) أو ضمن (ف، ع، ل) من الفعل. "ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصورها جميعها، فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا، أو زنة فاعل، [أو زنة مفعول... إلخ؛ ليتوصل من خلالها إلى ذلك العام النوعي] بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة (فعل) التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية"[1].

وبالعودة إلى فقه اللغة، وقواعد البنية وأوزانها في اللغات وخصوصا في اللغة العربية، نجد أن فقهاء اللغة يُقعِّدون ما يلي: كل كلمة في اللغة تشتمل على عناصر ثلاث:

أ ــ الجذور(المادة): وهي التي تتألف منها الحروف، والأصوات، وفيها يتم الاشتقاق الذي يُظهر دينامية اللغة.

ب ــ الصيغة: وهي صورة الكلمة التي يتم سبكها على أساس بنية أو صيغة معينة سواء كانت إسماً أو فعلاً، وقد بلغ البعض بالصيغ القالبية للكلمات إلى (١٢١٠) صيغة، وصنفها البعض[2] على أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أبنية كثيرة الاستعمال: كأبنية الأفعال، والمشتقات، والجموع القياسية.

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢٠.

(٢) د. عواد، فقه اللغة العربية، ص١٨١ ـ ١٨٥.

النوع الثاني: أبنية قليلة الاستعمال: وهي التي ورد على وزنها عدد من الألفاظ (كأفعولة) مثل: أكذوبة، وأسطورة، وأعجوبة، و(مفاعيل) كمشاريع، ومشاهير.

النوع الثالث: أبنية نادرة الاستعمال: كالصيغ التي وردت على وزنها كلمة واحدة أو بضع كلمات ك(فَعَلوت) مثل مَلَكوت، وجبروت، و(فاعيل) كقابيل، وهابيل.

وأهم الصيغ القالبية في الأوزان: أوزان جمع التكسير (أفعُل، وأفعال، وأفعِلة، وفِعلة، وفعلل، وفُعل، وفعلى...)، وإسم الفاعل، وإسم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، والتعجب، وإسم الآلة، وفَعَل، وفُعال، وفعيل، وفِعال، وتَفْعال، ، وفَعْلة، وفعّال، ومَفعَلة، وفَعْلان، وأفْعَل... إلخ.

ت ــ الدلالة: وهي ما يدل عليه اللفظ من معنى، والدلالة هي الصيغة الحادثة من علاقة الدالّ بالمدلول، وهي عبارة عن انتقال الذهن إلى تصور المعنى عند تصور اللفظ أو سماعه من لافظ، ويرجع السبب في ذلك إلى رسوخ علاقة اللفظ بمعناه ذهناً، بعد العلم بوضع اللفظ لمعناه خارجاً.

(٣) الوضع للهيئات: تنقسم الهيئات إلى هيئات مفردة وأخرى مركبة:

أ ــ الهيئات المفردة: وهي التي يبحث الأصوليون فيها عن الاشتقاقات وهيئاتها المختلفة كالفعل، وإسم الفاعل، وإسم المفعول.

ب ـ **الهيئات المركبة**: وهي التي يبحث الأصوليون فيها عن الجمل الإنشائية، والجمل الخبرية، والإسمية، والفعلية:

١ـ **الجمل الإنشائية**: وهي الجمل الموضوعة لإحداث الربط بين طرفيها، وهي تدل على نسبة تامة إنشائية يُراد تحقيقها كما إذا قال: زوجتك زينب، فبمجرد أن قال: زوجتك، فقد أنشأ وأوجد ربطاً ما بين المطلوب وهو زينب، والطالب المأمور وهو الشخص المخاطب؛ لأنّ الأمر يحتاج إلى مأمور، ومأمور به، والجملة الإنشائية موضوعة لإحداث هذا الربط الذي يكون مقصوداً، وبعد النطق به يصبح هذا الربط موجوداً، واللفظ مظهرٌ لهذا الربط في الخارج، أي أنَّ المتكلم قصد إلى إظهار المعنى في الخارج بواسطة لفظ الإنشاء.

والجمل الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب في ذاتها، بل هي مبرزة لأمر نفساني بواسطة اللفظ، حيث تترتب آثار شرعية أو عقلائية على هذا النوع من الجُمل، إذا قصد المنشئ معاني الجُمل والألفاظ المنشأ بها.

وأما لو فرضنا أنَّ المنشئ عابث أو لاهٍ في إنشائه للألفاظ، أو أنه تحول في جُمل الأمر والنهي ونقلها من معانيها الأصلية واستعملها في أمور أخرى غير الإنشاء كالدعاء مثلاً في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1]، فلا تترتب عليها آثار قانونية شرعية أو عقلائية بمجرد إنشائها كما في موارد إنشاء التمني، والترجي، والاستفهام، والتهديد، والتعجب، والتنبيه ونحوها.

ولو حاولنا تفسير الجُمل الإنشائية بناء على أحد مسالك الوضع كمسلك التعهد مثلاً، فإنّ الجمل الإنشائية تكون "موضوعة لإبراز أمر نفساني خاص،

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

فكل متكلم متعهد بأنه متى ما قصد إبراز [أمر نفساني خاص، فإنه يتكلم بجملة إنشائية]، فمثلا: إذا قصد إبراز اعتبار الملكية،[فإنه] يتكلم بصيغة بعتُ أو ملكتُ، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية،[فإنه] يبرزه بقوله: زوجت أو أنكحت، وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب،[فإنه] يتكلم بصيغة (افعل) ونحوها"[1].

وبشكل عام، تُستعمل الجمل الإنشائية في أبواب الأوامر، والنواهي، والعقود كالبيع، والإجارة، والنكاح، والعهد، والنذر، والجعالة، وفي الإيقاعات كالعِتاق، والطلاق، حيث تكون الهيئات التي تُصاغ بها الجُمل ونِسَبها الخاصة آلة إيجاد الاعتبارات بين البشر كقولنا: صل، وبعت، واشتريت، وزوجتك، حيث صيغت المادة بصيغ خاصة؛ للتعبير عن حقيقة البيع، والشراء المنتسب إلى فاعل، مع اختلاف قصد الفاعل إلى إحداث الفعل في كل منها.

فصيغة الأمر كصلّ، وصُمْ، وجاهد، واضرب هي جُمل إنشائية تدل على نسب تامة لها مادة، وهيئة، ومنظورٌ لها بما هي نسبة بين فعل وفاعل يُراد تحقيقها، وبَعْث المكلف نحو إيجادها؛ نتيجة شوق شديد، وإلزام أكيد من قِبل المولى لإيجادها من قِبل المكلف، وفي نفس الوقت قد تُستعمل هذه الأدوات في موارد الاستحباب مجازاً؛ للشَبَه بين الاستحباب والوجوب، كما أنَّ صيغة النهي كلا تخُن، ولا تذهب، ولا تقتل هي جُمل إنشائية تدل على نسب تامة لها مادة، وهيئة، ومنظور لها بما هي نسبة يُراد الزجر عن فعلها؛ بوصفها ناتجة

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٨٩.

عن كراهة شديدة وزجر أكيد من قِبل المولى للمكلف، وفي نفس الوقت قد تُستعمل في موارد الكراهة مجازاً؛ للشبهة بين الكراهة والنهي.

ـ فلسفة الأساليب الإنشائية:

يستخدم المشرّع الإسلامي في تراكيبه اللفظية الأساليب الإنشائية؛ لإنشاء الأحكام التكليفية والوضعية، حيث "تتمثل هذه التراكيب في الآيات القرآنية الخاصة بتشريع الأحكام وملابساتها، والأحاديث الشرعية الخاصة بتشريع الأحكام وملابساتها، فوظيفة الأساليب الإنشائية الشرعية هي إبلاغ وتبليغ الحكم الشرعي"[1]، ولما كانت هذه الأساليب من الظواهر اللغوية الاجتماعية، فقد ركز أصول الفقه عليها؛ لأنّ أصول الفقه يستخلص من الظواهر اللغوية الأمور التي يمكن من خلالها دراسة الفقه الإسلامي وتشريعاته؛ ولهذا ركز على الأساليب الإنشائية الشرعية كالأوامر، والنواهي، وما تدل عليه من مفاهيم العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، حيث يكون وظيفة هذه المباحث تشخيص صغريات حجية الظهور التي تعتبر أصلاً عقلائياً اجتماعياً.

(٢) الجمل الخبرية: وهي جمل موضوعة للحكاية والكشف عن النسبة القائمة بين طرفي الجملة، أي هي تحكي عن أمر مفروغ عنه ومثاله: زيد عادل، حيث تدل الجملة على أنَّ المتكلم في مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد.

وعلى هذا، يكون القصد من وراء الجمل الخبرية هو الحكاية والإخبار، وإبراز غاية نفسية لدى المتكلم، وبالتالي لا تتصف نفس الجملة الخبرية بالصدق

(١) السبحاني، تهذيب الأصول، ج١، ص٢٦.

أو الكذب من جهة دلالتها الوضعية بل المتصف بالصدق والكذب هو مدلول الجملة الخبرية لا نفسها.

(٣) الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية: لا فرق بين الجملة الخبرية والإنشائية من حيث الدلالة الوضعية، فكما أنَّ الجملة الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب بل هي مبرزة لأمر وغاية من الغايات النفسية، فكذلك الجملة الخبرية هي مبرزة لقصد الحكاية عن الواقع نفياً أو إثباتاً، حتى لو علم المخاطب كذب المتكلم في أخباره.

فالجملة الإنشائية والجملة الخبرية تشتركان في أصل الإبراز والدلالة على أمر نفساني، أي أنَّ غاية المتكلم مشتركة بين الجملتين، وإنما الفرق بينهما فيما يتعلق به الإبراز، فإنه في الجملة الإنشائية أمر نفساني لا تعلق له بالخارج؛ ولهذا لا يتصف بالوجود أو العدم من جهة كونه إنشاءً، وفي الجملة الخبرية الأمر متعلق بالخارج من جهة الحكاية والكشف عن الواقع، فإن طابق الواقع فصادق وإلا فكاذب.

ومن ذلك يتضح: أن "المتصف بالصدق والكذب إنما هو مدلول الجملة لا نفسها، واتصاف الجملة بهما هو بالتَبَع والمجاز، [أي ثانياً وبالعرض]... ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق في إبراز الحكاية بين اللفظ وغيره من الإشارات أو الكتابة أو نحوها، فإنّ كل ذلك بالإضافة إلى إبراز الحكاية في الخارج على نسق واحد..."[١].

وأما إذا لم يقصد من الجملة الخبرية الحكاية والكشف،ـ كما لو نصب

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٨٧.

المتكلم قرينة على خلاف قصد الحكاية، بأن نصب قرينة على أنه في مقام الإرشاد، أو السخرية، أو الاستهزاء، أو تعداد الجمل وذكرها من باب المثال ـ، "فإنّ الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية عن الواقع بل تدل على أنَّ الداعي إلى إيجادها أمر آخر غير قصد الحكاية"(١)، أي أنها تتحول وتُنقل من بابها الأصلي وتُستعمل في أمر آخر غير الإخبار.

ـ فريجه والجمل الخبرية:

ميّز بعض فلاسفة اللغة كفريجه،ـ كما أوضحنا سبقاً في نظريته-، بين ثلاثة أنواع من الجمل الخبرية:

أ ـ الجمل الخبرية المختلفة في المعنى، وهي التي تدل على هوية الإشارة كقوله:(أرسطو وُلد في ستاجيرا)،(ومعلم الاسكندر الأكبر ولد في ستاجيرا)، فهذه الجمل لها معان أو مفاهيم مختلفة ولكنها تشير إلى مسمى واحد،ـ أي مصداق واحد ـ، فيُبحث في ظروف صدقها أو كذبها بمقارنتها مع الواقع وما تشير إليه.

تعليق: الجملة الخبرية بذاتها عند فريجه تدل وتشير إلى أمر مفروغ عنه في الواقع، بينما عند الأصوليين، هي موضوعة للحكاية والكشف عن النسبة القائمة بين طرفي الجملة، وهي مبرزة لداعي من الدواعي النفسية عند المتكلم كقولنا: زيد عادل، حيث إن الغاية النفسية للمتكلم من وراء الإخبار هي قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد، أي ثبوت شيء لشيء، ومن المعلوم أنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فإذا طابقت هذه النسبة لما هو موجود في الواقع، فإنها توصف بالصحة، وإذا خالفته، فإنها توصف بالكذب، أي أن معيار

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه،ج١، ص٧٦ ـ ٧٧.

الصدق والكذب عند الأصوليين هو مطابقة النسبة أو عدم مطابقتها للواقع، بينما عند فريجه الجملة الخبرية نفسها توصف بالصدق أو الكذب بمقارنتها مع الواقع وما تشير إليه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الجملة الخبرية عند الأصوليين قد تُستعمل بدواع أخرى، كما لو نصب المتكلم قرينة على خلاف قصد الحكاية، بأن نصب قرينة على أنه في مقام الإرشاد أو السخرية أو الاستهزاء... إلخ، فإنّ الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية عن الواقع، بل تدل على أنَّ الداعي النفسي لإيجادها أمر آخر غير قصد الحكاية، وهذا ما لم يتطرق إليه فريجه؛ لأنه بحث في الجملة الخبرية من الجهة التي تخدم مفهوم الفلسفة فقط، وهذا بحث في جهة من جهات الجملة الخبرية فقط، وهو لا ينتج نتيجة صحيحة عند إغفال بقية جهات الجملة الخبرية إذا لاحظ جهة واحدة من جهات الجملة الخبرية ثم عمم الحكم إلى بقية الجهات.

ب ـ يقول فريجه:هناك جملة خبرية لها معنى أو مفهوم، ولكنها لا تشير إلى شيء، ولا توصف بصدق أو كذب كالجمل التي يدخل فيها أسماء الأعلام الخرافية.

تعليق: يشير فريجه بهذا النوع من الجمل الخبرية إلى الجمل التي يبتدعها الذهن، وهي تشير إلى معنى ذهني مجرد ليس له مصداق في الخارج، والذهن قادر على ابتداع ذلك، ولكنّ تسميتها بجملة خبرية محل إشكال؛ لأنه عند تسميتها بجملة خبرية، ونسبة هذه الجملة إلى الواقع بناء على رأيه، فإنه يلزم وصفها بصدق أو كذب.

وهنا نطرح السؤال: هل معنى الإشارة عند فريجه هو نفس معنى الإشارة عند الأصوليين (؟)، هذا ما سندعه للقارئ ليقارن بينهما فيما سيأتي عند الكلام عن دلالة الإشارة عند الأصوليين.

ت ـ يقول فريجه: "هناك جملة خبرية مركبة تحتوي على جملة رئيسية وجملة تابعة ومثاله: أي جملة تبدأ بالأفعال ك (أستنتج أنَّ...)، و(أعتقد أنَّ...)، حيث نجد أحياناً أنَّ الجملة التابعة لا تشير إلى شيء معين وإنما تدل على معنى، ومثاله: (اعتقد كوبرنيق أنَّ المدارات الكوكبية دائرية)، فإن الجملة التابعة هنا وهي: المدارات الكوكبية دائرية، وهي تدل على معنى ولا تشير إلى شيء، وهذا المعنى خطأ ولكن لا يمنع أن تكون الجملة المركبة ككل صادقة؛ لأنها تعبّر عن واقعة معيّنة وهي موقف كوبرنيق"[1]، أي أنَّ النتيجة عند فريجه لا تتبع أخسّ المقدمتين كما يقول المناطقة(!)، هذا فضلاً عن أنّا لو حذفنا الجملة التابعة، فإننا سنحصل على جملة ناقصة المعنى وهي: (اعتقد كوبرنيق أنَّ...)، فما تصوره أنه في الحقيقة تابع هو ليس بتابع بل جملة مستقلة بنفسها غير مطابقة للواقع.

وهناك جُمل مركبة، تكون الجملة التابعة فيها لا تدل على معنى معين وإنما تشير إلى شيء معين،ـ [هنا تمييز بين المعنى والشيء، فالمعنى هو اسم مشير، والشيء هنا هو المصداق، والمشير يكون كاشفاً عن المصداق، وبالتالي فهو يدل على معنى وإن كان غير تام]ـ، كما لو كانت إسماً لمسمى مثلما أقول: (من اكتشف المدار البيضاوي للكواكب، مات تعساً)، والجملة التابعة هنا: (من اكتشف المدار

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١١٩.

البيضاوي للكواكب) ليس معنى تاماً، ورغم ذلك نعتبرها، إسماً؛ لأنها تشير إلى شخص معين هو كبلر"[1].

(٤) الجملة: يمكن التركيز على نحوين من الجُمل:

١ ـ الجُمل المنطقية: وهو ما سنؤجل الكلام عنه إلى الباب التالي.

٢ ـ الجُمل اللغوية: وهو ما سنوضحه هنا.

تُعتبر الجملة من أهم الظواهر اللغوية الاجتماعية في المجتمعات البشرية؛ لأنها الوحدة الأساسية التي يصيغ بها الإنسان أفكاره، ومقاصده، ويعبّر بواسطتها عن أحكامه.

بالنسبة للغة العربية، عُرِّفت الجملة: بأنها "عبارة عن مركب من كلمتين، أُسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفادت معنى كقولك: زيد قائم، أم لم [تفد] كقولك: إن يكرمني، [فإنها] جملة لا تفيد [معنى إلا بعد مجيء جواب الشرط]، فتكون أعمّ من الكلام مطلقاً"[2].

يقول صاحب مغني اللبيب: "الكلام: هو القول المفيد بالقصد.

والمراد بالمفيد: ما دل على معنى يحسن السكوت عليه"[3].

وأما الجملة، فهي أعم من الكلام، وهي عبارة عن تركيب قد يفيد معنى يحسن السكوت عليه وقد لا يفيد، أي أنَّ الجمل تنقسم إلى جمل تامة كالجمل

---

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١١٩.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م، ص١٠٦.

(٣) الأنصاري، جمال الدين بن هشام، ج٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، قم، مكتبة المرعشي، ١٤٠٥هج، ص٣٧٤.

الخبرية، والإنشائية، والإسمية، والفعلية، وجمل ناقصة كالجمل الوصفية.

الجمل التامة: وهي التي يصح السكوت عنها، أو هي التي "تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه"[١]، وهذا هو الكلام.

الجمل الناقصة: وهي التي لا يصح السكوت عنها، أو هي التي لا تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه، وهذا النحو من الجُمل لا يُسمى كلاماً.

(٥) الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة: يكمن الفرق بينهما في هيئة الجملة وشكلها، فهيئة الجملة التامة تدل على نوع من الربط التام يُسمى نسبة إسنادية تامة، أي أنَّ المتكلم يصوغ جملة تامة إنشائية أو خبرية، إسمية أو فعلية، بينما هيئة الجملة الناقصة تدل على نوع من الربط والإسناد غير التام؛ ولهذا تُسمى نسبة إسنادية ناقصة، أي أن المتكلم يصوغ جملة ناقصة كما في الجمل الوصفية مثل قولنا: المفيد العالم.

(٦) أركان الجملة: عند بيان الفرق بين الجملة والكلام، ركز علماء اللغة على أركان الجملة في اللغة العربية، فبيّنوا أنها تتألف من مسند إليه ومسند، أي أن الجملة العربية سواء كانت تتألف من فعل وفاعل، أو من مبتدأ وخبر... إلخ، لا بُد وأن تتألف من مسند إليه ومسند، حيث يتم الربط بينهما عن طريق الإسناد المفهوم من عملية النظم والتأليف، فتكون أركان الجملة اثنتين؛ وبذلك تتميز الجملة العربية عن الجملة المنطقية التي تتألف من ثلاثة أركان: الموضوع، والمحمول، والرابط الذي يربط بينهما.

---

(١) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ح١، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ١٣٠٦هج، ص٧٤.

عندما يريد الفقيه دراسة النص الشرعي؛ ليستفيد منه مفهوماً شرعيّاً أو حكماً شرعيّاً، فإنه يدرس النص بكل ما فيه من عناصر وعلاقات لها ارتباط بموضوع بحثه، أي يدرس الجُمل، فيركز على التامة منها كالجمل الإسمية، والفعلية، والجمل الخبرية، والإنشائية، وأساليب الجمل الإنشائية؛ باعتبار أنّ النصوص الشرعية التي يتعامل معها تحتوي على كثير من الأساليب الإنشائية كالأوامر، والنواهي، ومفاهيم العام والخاص، والمطلق والمقيد... إلخ، ولما كانت الجملة تتألف من كلمات، ركز الأصوليون على تحليل الكلمة إلى أصغر عناصرها الممكنة من الإسم، والفعل، والحرف، وحللوا كل منها إلى أصغر عناصره الممكنة؛ لفهم تركيبها، ووظيفة كل منها في الجملة.

تعليق: أول من طرق باب هذا التحليل والتقعيد هو الإمام علي عليه السلام، أي المعصوم، يقول ابن خلكان: "كان أول من ألقى إليه،[أي للدؤلي]، علم النحو [هو] علي بن أبي طالب"[1]، فكتب عليه السلام: الكلام ثلاثة أشياء: إسم، وفعل، وحرف:

- الإسم: ما أنبأ عن المسمى.
- والفعل: ما أنبأ عن حركة المسمى.
- والحرف: ما جاء لمعنى في غيره.

وكل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب، وكل مضاف مجرور... إلخ، فأخذ أبو الأسود ذلك ونحا نحوه وفرّع عليه، واخترع الحركات العارضة على الكلمات كالفتحة، والضمة، والكسرة، والسكون، والشدة، وكان

(١) ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ط١، ج١، ص ٣٤٣.

يراجع الإمام علي عليه السلام في ذلك ليمضيه له أو يرده، وحدث ذلك في خلافة الإمام علي عليه السلام أيام إقامته بالكوفة قبل الأربعين من الهجرة، وكان أبو الأسود الدؤلي ((١)ق.هج ـ ٦٩هج / ٦٠٥–٦٨٨ م)، من أصحاب الأمير، والسبطين، والسجاد الأصفياء[١]، وهو ظالم بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني، سكن البصرة، وولي إمارتها أيام علي، ولم يزل في الأمارة إلى أن استشهد الإمام علي عليه السلام، وهو أول من نقط المصحف، وله شعر جيد، مات بالبصرة.

مدرسة البصرة: كانت البصرة مركز الطبقة الأولى من علماء النحو كأبي الأسود الدؤلي، وعنبسة بن معدان الفيل، ونصر بن عاصم ... إلخ، وكان هؤلاء رواة أكثر مما كانوا مؤلفين، ويعتبر أبو الأسود الدؤلي رأس هذه المدرسة.

وأما طبقة المؤلفين من علماء النحو في هذه المدرسة، فتبدأ بالخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ١٧٠هج) واضع علم العروض، ومعجم (العين)، وهو أول من هذّب النحو، وبسط الكلام فيه، وتابعه على ذلك تلامذته كسيبويه، ويونس بن حبيب العثماني النحوي، والأخفش، والأصمعي، وتلامذتهم كابن السراج، والمبرد، وأبي سعيد السيرفي... إلخ.

وبشكل عام، اعتمدت هذه المدرسة في تأصيلاتها اللغوية، والنحوية على الرواية أولا، ثم القياس على المسموع والمقروء في النقل وفي لغة العرب الفصحاء ثانياً، وطلبوا علل الأحكام في اللغة وفي الصرف، والاشتقاق، والإعلال، والإبدال... إلخ؛ ولهذا سُمي نحاة هذه المدرسة بـ(أهل المنطق).

---

(١) الطوسي، محمد، اختيار معرفة الرجال، ج٢، قم، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ هج، ص٤٧٧.

ولفلسفة اللغة غرض في البحث في علل الأحكام اللغوية، والنحوية، وكيفية الربط بين اللفظ ومعناه واقعاً، أو ربطهما بالتجربة، أو بالقوانين العقلية الثلاثة: (قانون الهوية(١)*، وقانون عدم التناقض(٢)**، والقانون الثالث المرفوع(٣)***)، والبحث في الجمل، ومكوناتها، وأجزائها، وأنواعها، وأدوات الربط فيها، وأثر كل جزء فيها على الجزء الآخر... إلخ، وربط ذلك بالقوانين العقلية الثلاثة.

مدرسة الكوفة: عُرِفت بمدرسة المحدّثين، حيث نسبت جذور هذه المدرسة إلى محمد بن الحسن الدواسي، ولكن الكوفة في أيام علي بن أبي طالب عليه السلام كانت عاصمة الدولة، وفيها مقامة، وقد بيّنا كيف انحدرت مدرسة البصرة عنه كالسيل، أفلا نجد بذوراً لمثْلها في الكوفة (؟)، كيف عمي أهل الكوفة عن علم أقرانهم في البصرة وعلي بن أبي طالب مقيم بين ظهرانيهم وهو مَنْ رسم منهج هذا العلم (؟!).

انتظمت هذه المدرسة فيما بعد من الكسائي، والفراء، وابن السكّيت، وثعلب... إلخ.

---

(١) د. فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥ م، ص٨٧.

* المراد بقانون الهوية: أن الشيء هوهو ذاته، ولن يكون شيئا غير ذاته مهما طرأ عليه من ضروب التغيير والتبدل، فهو يعبِّر عن ثبات الحقيقة أو ثبات جوهر الأشياء ما دام الجوهر عينه موجودا.

(٢) (م.ن)، ص٨٧-٨٨.

** المراد بقانون عدم التناقض: أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه معا، فالشيء لا يمكن أن يكون موجودا، ومعدوما في آن معا.

(٣) (م.ن)، ص٨٨.

*** والمراد بالقانون الثالث المرفوع: أن الشيء لا بد أن يتصف بصفة ما أو بنقيضها، ولا وسط بينهما.

- **الفرق بين اللغوي، والنحوي:**

اللغوي: ينقل ما نطقت به العرب من أقوال.

النحوي: يتصرف فيما ينقله اللغوي، ويقيس عليه، ويضبط حركته.

أقول: تتميز اللغة العربية الفصحى عن باقي اللغات الأخرى بأنّ لها قواعد إعرابية دقيقة فتق المعصوم بداية مباحثها، وخط لها منهج وجهتها، فنحا النحاة مسلكها، وتفتقت قرائحهم عن دقائق محاسنها بالقياس على ما سلف من فصيح اللسان سمعاً، وكتابة، ورواية، فعلا بذلك سنامها، وظهر ما خفي من محاسن أصواتها في المد والقصر، وازدانت الكلمات بالحركات لتشنِّف الآذان بمعانٍ مختلفة، وتحدد علاقتها بما عداها من عناصر الجملة، حيث لا يمكن قراءة الكلمة أو الجملة إلا بعد فهم معناها، وهذا يندر حصوله في اللغات الأُخْرى.

فالإعراب هو الجزء الأساس من نظام اللغة الذي يقوّم اللسان والألفاظ، والإمام علي عليه السلام هو أول من رتق ما فُتِق من نظام اللغة لدى سماعه لحن الأصوات واللهجات، وفساد السليقة باختلاط المسلمين بالعجم، فخط منهجاً في الإعراب للدؤلي، وتبعه في ذلك علماء النحو في مدرستي البصرة والكوفة فيما بعد، منتزعين الإعراب بالاستقراء عما وُجد في القرآن الكريم، ولدى فصحاء العرب من شعر، ونثر، وأدب، كما واستنبطوا قواعد البُنية وأوزانها، وضبطوا أوزان الشعر، والعروض، والاشتقاق، ووضعوا معاجم في اللغة أوّلها (العين)، وأحصوا مفرداتها، ومعانيها، وصحيحها وغريبها... إلخ؛ كل ذلك لضبط اللسان على لغة القرآن، وسيرة الأقحاح من العرب في البيان، والشعر، والنثر؛ لكي لا تضيع اللغة العربية الفصحى بتطور الزمان،

وتبقى لغة حيوية خالدة بخلود القرآن؛ وليبيّنوا بالتجربة والعمل الإحصائي أنّ قواعد الإعراب، وأوزان البنية هما الجزء الأعمق في بنية اللغة العربية الفصحى، وأنهما الجزء المشترك بين اللهجات القَبَلية المتعددة الفصيحة اللسان، وأنّ منطق اللغة العربية الفصحى هو نحوها، ومَنْ لم يدرك ذلك من مستشرقين كفولرز، وكوهين، أو مَنْ تعجّل في اتهامه للنحويين بوضع علم النحو على لغة المنطق اليوناني، لا ثقة باستقرائه أو قراءته لظواهر اللغة العربية الفصحى؛ لأنه لم يميز بين منطق النحو الذي مجاله اللسان، ومنطق اليونان الذي مجاله العقل، فضلاً عن عدم تمييزه بين الوجودات الاعتبارية الخارجية، واللغة العامية والفصحى.

وهنا تجدر الإشارة إلى المدرسة التحويلية في النحو، حيث تكلمت هذه المدرسة،ـ كما قلنا سابقاً ـ،عن الجمل وتراكيبها، فميزت بين التركيب العميق الخفي للجملة والسطحي منها، معتبرة أنّ التركيب العميق للّغة هو الأساس للتركيب السطحي الظاهرية لها، وأنه لا يمكن فهم التركيب السطحي للّغة الظاهرة في نطق الإنسان،ـ وخصوصا تلك العبارات التي يبتدعها الطفل ولم يسبق له أن تعلمها ـ، بدون التركيب العميق، ويقصدون بالتركيب العميق: أن هناك منظومة خفية وراء القواعد النحوية الظاهري يجب البحث بها، والكشف عنها، وتفسيرها، وهي تتمثل بالقوانين العقلية الثلاثة: قانون الهو هوية، وقانون عدم التناقض، والقانون الثالث المرفوع، وأنّ هذه القوانين هي السبب الأعمق الحاكم في تركيب العبارات والجمل في اللغة العادية.

بالطبع هذا التحليل للّغة في المدرسة التحويلية، هو قائم على أساس أنّ اللغة العامية هي اللّغة الصحيحة، وما يُقال عن عيوبها، وقصورها، وتحولها بين فترة وأخرى هو جزء من طبيعتها، حيث ربطت هذه المدرسة بين علم اللغة وعلم المنطق؛ لتبحث في العلاقة بين اللفظ ومعناه وعلاقة ذلك بقوانين المنطق، ووضعت ذلك في خدمة المصطلحات الفلسفية لتحديد دلالاتها، واستبيان سبب العبارات الجديدة التي يبتدعها الإنسان ويضعها لمعانيها وخصوصا الطفل، وهو لم يتعلمها من قبل.

وأمّا الأصوليون، فقد ذكرنا نظرياتهم سابقاً، وبينّا تحليلاتهم التي سبقوا فيها الغربيين، والتي ظهر منها البحث في القوانين العقلية الثلاث وخصوصا قانون الهو هوية في علاقة اللفظ بمعناه سواء في مرحلة وضع اللفظ لمعناه، أو في مرحلة استعمال اللفظ في معناه، كما وبحثوا في مسألة التلازم الاعتباري والخارجي بين اللفظ ومعناه، وأنواع الوجودات، وكيفية تلبيس اللفظ للمعنى، ودخالة إرادة الإنسان الاختيارية في وضع اللفظ لمعناه ودلالته عليه بمعونة القرائن الكمية والكيفية، وعلاقة ذلك بالصور الذهنية... إلخ، وحاكمية القواعد النحوية والحركات الإعرابية في استقامة اللفظ في اللسان ثم دلالته على معناه، ومصدر هذه القواعد والحركات، وعلاقتها بالمعنى... إلخ، حيث وضع الأصوليون ذلك كله في خدمة ما هو أعم من لغة النص الفلسفي ومصطلحاته، أي وضعوا نظريات عامة في اللغة، ثم صارت هذه النظريات صالحة لمعالجة مسائل الفلسفة، والفقه، وفلسفة اللغة، وفقه اللغة... إلخ.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذرية المنطقية لدى فلاسفة اللّغة، اعتبرت أنّ قضايا اللغة العادية هي قضايا مركبة، ولكي يتكلم الإنسان لغة صحيحة دقيقة برأيهم، يلزمه أن يحلل هذه القضايا إلى ما هو أبسط منها حتى يصل إلى أسماء تشير إلى أبسط ما يمكن العثور عليه، وتقف عندها عملية التحليل، فيصبح الإسم إسماً لشيء بسيط.

ولكنّ هذه النتيجة رفضها فلاسفة لغة آخرون كفتجنشتين ومن سلك سبيله، معتبرين أنه لا توجد بسائط في إطار اللغة، وإذا وجدت فلا يمكن إدراكها؛ ولهذا رفضوا فكرة التحليل هذه بينما أصحر فيها الأصوليون بكل ثقة.

(٧) الكلمة: عند الأصوليين، هي اللفظ الذي وُضع لمعنى على نحو الوضع التعييني أو التعيّني، واستُعمل فيه، أي هناك وضعٌ للمفردات، وهناك تقدير لاستعمالاتها الاجتماعية.

قلنا سابقاً في نظرية الوضع عند الغربيين أنّ هذه النظرية على اختلاف صورها تعتبر "أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وصناعة إنسانية، وأنّ الإنسان هو صانع الألفاظ وقواعد تركيبها في جمل صحيحة، وقواعد استخدام الكلمات أو الرموز لتدل على أشياء، وحين اصطنع الإنسان اللغة، ربط كل لفظ بمعنى ثابت أو كاد أن يكون ثابتاً، وحينما نقول إنّ اللغة مواضعة إنسانية، ـ [أي أنّ الإنسان على العموم هو واضع الألفاظ لمعانيها] ـ، نستبعد أن تكون اللغة من ابتكار فرد معين بإرادته واختياره... واللغة أساسها نحو ومفردات، ففي النحو نعرف قواعد ترتيب الكلمات في جمل سليمة التركيب"[1].

---

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص٨٢ ـ ٨٣.

تعليق: عند مقارنة نظرية المواضعة بنظرية وملك الاختصاص لدى الخرساني، نلاحظ بأنّ النظرية الغربية تركز على مرحلة الوضع التعيّني بالقول: "إنّ الإنسان هو صانع الألفاظ وقواعد تركيبها في جمل صحيحة... وحينما نقول أنّ اللغة مواضعه إنسانية، نستبعد أن تكون اللغة من ابتكار فرد معين بإرادته واختياره..."، ومرحلة الوضع التعيّني هذه غير مكتملة المعالم في النظرية الغربية، فلم يرد لدى علماء هذه النظرية ذِكرٌ لاستعمال القرائن الموضحة لمراد المتكلم من اللفظ، أو انصراف اللفظ إلى أبرز معانيه عند تعددها وعدم وجود قرينه صارفة إلى معنى معيّن، وهذا أمر أدى إلى فقد هذه العناصر في نظريتهم؛ ولهذا يترجح رجوع المُستَعمِل في هذه النظرية إلى الاستعمالات الشائعة في المجتمعات التي تستعمل ألفاظا معينة في معانٍ معينة، فيستعملها كما هي شائعة وبدون قرائن، أي أنّ الاستعمالات العامية الشائعة في المجتمعات في النظرية الغربية هي اللغة المرجعية.

عند الأصوليين، تقسّم الكلمة من الناحية النحوية إلى أقسام ثلاثة: الإسم، والفعل، والحرف.

(أ) **الإسم**: وهو ما له معنى مستقل في نفسه[1]، وهو غير مشتمل على هيئة تدل على نسبة تامة زمنية، فمثلا: أكل جعفر التفاحة، الإسمان في المثال هما جعفر، وتفاحة.

(ب) **الفعل**: ككتب، يكتب، اكتب، فهنا يوجد مادة، وهيئة.

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٣.

١ ــ **المادة:** وهي الحروف الهجائية التي يتكون منها الفعل وهي:(ك، ت، ب)، حيث تكون هذه المواد محفوظة في جميع الكلمات السابقة؛ لأنها الأصل الذي يتكون منه الفعل، وهي المصدر الذي يُشتق منه، والمادة هي التي تحمل المعنى، ويبحث عن هذه المادة في معاجم اللغة، وفي لغة العرب التي تتكفل بتشخيصها.

مادة الفعل لا تختلف عن أي إسم، فكلمة (يكتب) مادتها (الكتابة) ذات المدلول الإسمي، ولكنّ الفعل يزيد على المدلول الإسمي بأنّ له هيئة تربط ما بين فعل الكتابة والانتساب إلى فاعل، أي أنّ هيئة الفعل هي كالحروف في ربط الكلمات بعضها ببعض.

سؤال: هل المصدر (الكتابة) هو أساس المشتقات، فيلزم أن يكون المصدر ساري في كل المشتقات؛ لكونه أصلها وهي فروعه، أم أن الفعل هو أساس المشتقات(؟).

الجواب: تعريف المشتق: هو توليد ألفاظ اللغات وخصوصاً في اللغة العربية بعضها من بعض، وهو ما يجعل اللغة لغة حية، تتوالد كلماتها، ويتصل بعضها ببعض على أوزان جذورها وقواعدها في البنية، وفي مسألة المشتق رأيان:

أ ـ رأي البصريين: المصدر هو الأساس لكل المشتقات.

ب ـ ورأي الكوفيين: الفعل هو الأصل لكل المشتقات، ووافقهم السكاكي في كتاب المفتاح[1] على ذلك.

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص٥٠٣.

ـ أنواع المشتق:

أ ـ الاشتقاق الأصغر: وهو الاشتقاق الصرفي من كلمة واحدة، أو استخراج اللفظ من لفظ آخر على وزن جذره وقواعده في البنية كعلم، يعلم، عالم، عليم، وهذا النوع من الاشتقاق هو هدف الأصوليين؛ لأنه يتمتع بخصائص النوعية، والشيوع، والتقعيد.

ب ـ الاشتقاق الأكبر: وهو اشتقاق كلمة من كلمة أخرى بتغيير حرف واحد أو أكثر من الحروف الأصلية، أي إبدال الحروف، وأول من التفت إلى هذا النوع من الاشتقاق هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، فمثلا: لفظ (كتب) يُشتق منه: بتك، تكب، بكت، كبت.

وهذا النوع من الاشتقاق يقتضي مؤونة زائدة والخروج باللفظ عن مدلوله الأصلي؛ ولهذا لم يعتنِ به الأصوليون كاللغويين.

ت ـ الاشتقاق الكبّار(النحت): وهو توليد كلمة من خلال دمج كلمتين أو أكثر ببعضهما طلباً للاختصار، ومثاله: برمائي ـ بر+ ماء، وتشاؤل ـ تشاؤم + تفاؤل. . . إلخ، وقد ورد هذا النوع من الاشتقاق في لسان العرب قبل الإسلام، وتحدث عنه الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه، وأباح مجمع اللغة العربية هذا النوع من النحت بشرط انسجام حروف الكلمة المنحوتة عند تأليفها.

قسّم بعض اللغويين المحدثين هذا النوع من النحت إلى أربعة أقسام: النحت الفعلي كـ(بسملة):أي بسم الله الرحمان الرحيم، والنحت الوصفي ك(صلعم):أي صلى الله عليه وسلم، والنحت الإسمي كـ(جلمود): أي جلد + جمد، والنحت

النسبي ك(عبشمي): أي عبد شمس،(وعبدري): أي عبد الدار.

وهذا النوع من الاشتقاق لم يعتنِ به الأصوليون كاللغويين؛ لكونه لا يمثل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط الفقهي.

سؤال: ما المراد بكون المصدر هو الأساس لكل المشتقات (؟)، وما المراد بالأصل (؟).

الجواب: ليس المراد بالأصل أنّ المصدر سارٍ في كل المشتقات كالمادة، فهو ليس مادة، بل هو واحد ممن تسري المادة فيهم كبقية المشتقات، وإنما المراد بكونه أصل المشتقات: أنّ الواضع عندما جاء ليضع، وجد مجموعة استعمالات وهيئات كإسم الفاعل، وإسم المفعول... إلخ، ويريد أن يضع لها كلها، فلا بد وأن يبدأ بواحدة، أي لا بد وأن يضع لفظاً، فما هو (؟).

البصريون: أول ما وضع، وضع المصدر بمادته وهيئته بالوضع الشخصي، وعندما جاؤوا ليضعوا لغير المصدر، أصبحوا يلاحظون المصدر، فمثلا: لفظ (فاعل)، وضع على هيئة فاعل لمن فعل الفعل، فإذا طُبقت هيئة فاعل على ضارب، تكون طُبقت على من قام بالفعل على خصوص المعنى الذي لاحظناه في المصدر الذي هو معنى (الضرب) الحدث، أي من قام بالضرب، فالمعنى الملاحظ في المصدر طُبقت الهيئات الأخرى عليه.

الكوفيون: المصدر يدل على الماهية بما هي هي، وهو لا يكون سارياً بمادته وهيئته في كل المشتقات، وهو مباين لسائر المشتقات؛ لأنّ له هيئة خاصة به تباين سائر الهيئات كإسم الفاعل كضارب، وإسم المفعول كمضروب... إلخ، فالمادة ك(ض، ر، ب) في الفعل ضرب، سارية في المصدر وفي غيره

بشرط أن لا توضع بصيغة أو هيئة معينة، والمشتقات غير آبية عن الحمل على الفعل بينما هي آبية عن الحمل على المصدر (ضَرْب).

ملاحظة: هذا الجواب من الكوفيين يعكس النظرية الشائعة بأنّ البصريين هم أهل المنطق والكوفيين هم المحدَّثون.

٢ ــ الهيئة: وهي صورة الفعل بعد تأليف حروفه بضم بعضها إلى بعض في الفعل كتب، يكتب، اكتب.

تفترق الألفاظ السابقة في هيئاتها اللفظية، فلكل لفظ هيئته وصورته الخاصة به، وله معنى يدل عليه يُنسب إلى فاعل ما.

تعتبر الهيئة هي الوسيلة التي تبرز المعنى، ولكن هذه الهيئة غير قادرة على إبراز المعنى بمعزل عن مادة الفعل الحاملة للمعنى؛ ولهذا اعتبر الأصوليون بأنّ مفاد هيئة الفعل هي الربط بين الكتابة والفاعل، والروابط لها معنى حرفي سواء كانت تامة، كما في الجمل التامة الإسمية أو الفعلية، أم ناقصة كالجمل الوصفية؛ لمكان وقوعها في مقام الربط بين مادة الفعل والانتساب إلى الفاعل؛ ولهذا اعتبر الأصوليون بأنّ الفعل مركب من إسم وحرف، فالفعل بمادته إسم وبهيئته حرف؛ وبذلك صح تقسيم اللغة إلى فئتين:

ــ **الفئة الأولى**: وهي فئة المعاني الإسمية كالأسماء الجامدة، والمشتقة، ومواد الأفعال.

ــ **الفئة الثانية**: فئة المعاني الحرفية ـ الروابط ـ، ويدخل فيها الحروف، وهيئات الأفعال، وهيئات الجمل المفردة، والمركبة، وأدوات الاستفهام، والضمائر، والأسماء الموصولة.

(ت) **الحروف**: وهي عبارة عن أدوات ربط لها معانٍ ولكن غير مستقلة بنفسها؛ لأنّ معانيها متقوِّمة بغيرها، فهي عند الأصوليين معتبرة من الروابط والنسب الناقصة، والنسب الناقصة لا تنفصل عن طرفيها كأدوات الاستفهام، والضمائر، والأسماء الموصولة، فمثلاً: السير إلى بيروت نزهة، تدل (إلى) على نسبة خاصة بين السير وبيروت، حيث ينتهي السير في بيروت، على أنّ النسبة التي تدل عليها (إلى) غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامة؛ ولهذا تُسمى بالنسبة الناقصة، ومن أمثلة الروابط: حروف الجر، وهيئات الجمل المفردة، وهيئات الجمل المركبة، وهيئات الأفعال، وهيئات المشتقات، وهيئات الأسماء، وأدوات الربط، والتعليق.

- ثمرة تقسيمات الكلمة:

استثمر الأصوليون هذه التقسيمات في دراسة عناصر المحتوى الداخلي للنص الشرعي كأدوات الجرّ مثلا، حيث تمثل حروف الجرّ الروابط التي تربط ما بين الأسماء والأفعال، فهذه الأدوات تبرز معاني غير موجودة في الجمل الأخرى، ومثاله: "﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾، حيث اختلف الأصوليون في معنى (إلى)، فمن قائل هي للغاية والانتهاء مثلها مثل (إلى) في ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾.

ومن قائل هي بمعنى (مع) مثلها مثل (إلى) في و﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾، و﴿مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

وربما يُقال هي لبيان الحد، نحو: جزيرة العرب من البحر الأحمر إلى الخليج الأخضر.

هذه المعاني [كلها] محتملة، واحتمالاتها متكافئة، والطريق إلى معرفة المعنى المقصود هو بالرجوع إلى القرينة المعيّنة للمعنى المطلوب"[١] كالوضوءات البيانية الواردة في الروايات.

ومن العناصر التي يمكن أن ترِد في النصوص مثلاً: صيغة فعل الأمر كأحسِنْ، وحافظ، وادفع، فهي صيغ إما أن تدل على الوجوب أو الاستحباب؛ ولهذا يستثمر الفقيه التقسيمات السابقة؛ لاستنباط نوع الحكم الذي يحتوي عليه النص؛ وبذلك يمكن تقسيم العناصر اللغوية من وجهة نظر الأصوليين إلى:

١ ـ **العناصر المشتركة**: وهي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع المعالج.

٢ ـ **العناصر الخاصة**: وهي كل أداة لغوية لا يمكن أن تدخل إلا في دليل خاص مرتبط بالنص المعالج.

ومن الأدوات التي يمكن أن تدخل في أي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه الفقيه: أدوات العموم، والإطلاق، وأدوات الشرط... إلخ.

فالإطلاق مثلا، كما إذا أمر المولى بشيء، وجُرِّد ذلك الشيء عن كل قيد أو وصف خاص، فإنه يدل على شمول الحكم كما في: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٢].

بالنسبة لأدوات العموم، حيثما يريد الآمر أن يدلل على شمول الحكم أو عمومه، فإما أن يُطلق الكلمة بدون قيود، أو يأتي بأدوات خاصة وُضعت في اللغة للدلالة على العموم كلفظ كل، وجميع، وكافة.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٩٨.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

وفي الجمع المعرّف بـ(ل) كالعلماء، والفقهاء، والصبيان، اختلف الأصوليون فيها، فذهب بعضهم إلى اعتبار أنّ الحكم فيها للجميع؛ بسبب دخول (ل)، بينما ذهب بعض آخر إلى اعتبار أنّ إثبات الحكم فيها مرده إلى إطلاق اللفظ، فلكي نفهم حدود الأحكام التي تدل عليها الجُمل، يجب أن نعرف ما هو المدلول اللغوي لصيغة الجمع المعرف بـ(ل)، هل تدل على العموم والشمول للأفراد أم لا (؟).

وأما أدوات الشرط كـ(إذا) في الجملة الشرطية: إذا زالت الشمس، فصلِّ، فإنّ أدوات الشرط:

١ ـ تربط بين جملتي الشرط والمشروط إما بالحليّة أو بالحرمة.

٢ ـ أن المشروط ينتفي بانتفاء قيده أو شرطه، ـ إلا إذا دلّ دليل نقلي على عكس ذلك ـ.

والجملة الشرطية ذات مدلولين:

أ ــ مدلول إيجابي: وهو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، حيث يثبت أنّ للجملة منطوقاً وهو منطوق الشرط، وهو كما يلي: إذا زالت الشمس، فصلّ.

ب ــ مدلول سلبي: وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط عقلاً، حيث يثبت أنّ للجملة مفهوماً وهو مفهوم الشرط، وهو كما يلي: إذا لم تزل الشمس، فلا تُصلِّ. نعم، إذا دلّ دليل عقلي على عدم الانتفاء، فإن الأحكام العقلية تقيد به تعبداً.

"وضع بعض الأصوليين قاعدة عامة لهذا المدلول السلبي في اللغة فقال: إنّ كل أداة لغوية تدل على تقييد الحكم وتحديده، لها مدلولها السلبي؛ [لأنها]

تدل على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي نضعها للحكم، وأداة الشرط تُعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة؛ لأنها تدل على تحديد الحكم بالشرط"[1]، كما وتعتبر (حتى) من مصاديق هذه القاعدة، فمثلا قوله: صُمْ حتى مغيب الشمس:

- المنطوق: (صُمْ)، فعل أمر يدل على الوجوب.

- (حتى): أداة غاية تدل على وضع حد وغاية للوجوب الذي تدل عليه صيغة الأمر وتحدده.

المفهوم: انتفاء الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا مدلول سلبي يُسمى بمفهوم الغاية.

- نتيجة نظرية الوضع:

ينقح الأصولي أدواته اللغوية في نظرية الوضع؛ لأجل أن يستخدمها في الاستنباط بشكل عام، حيث يقوم بتحليل العلاقة بين اللفظ ومعناه، وكيفية وضع اللفظ لمعناه، وتحليل اللفظ كمفهوم ذهني وتقسيمه إلى مفهوم جزئي وآخر كلّي، ومفهوم شخصي وآخر نوعي، وتحليل بُنية الجمل من حيث كونها جملاً منطقية أم لغوية، وتحليل اللغوية منها إلى تامة وناقصة، والتامة إلى إنشائية، وخبرية، وإسمية، وفعلية، وبالتالي يُفرِّق بين الكلمة والجملة من حيث تمامية المعنى الذي يحسُن السكوت عليه في الجمل التامة المرادفة لمعنى الكلمة وعدم إمكان ذلك في الجمل الناقصة، وهذا يُظهر مدى تعمّق الدراسات الأصولية في تحليل المبادئ اللغوية واستخراج العناصر المشتركة توظيفها في عملية الاستنباط الفقهي.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٨٦.

كما ويستعين الأصوليون بمبادئ النحو، فيحللون الكلمة إلى أصغر عناصرها الممكنة من حيث الإسم، والفعل، والحرف، ومن حيث المادة والهيئة؛ لفهم طبيعتها، وكيفية ترابطها، ووظيفتها في الجملة.

يستثمر الفقيه بعد ذلك هذه التحليلات، فيقوم بإعادة تركيبها، والتركيز على العناصر المشتركة فيها كصيغة افعل، وأدوات الشرط، والعموم، والإطلاق وغيرها؛ لاستنباط نوع الحكم أو المفهوم الذي يحتوي عليه النص الشرعي.

وبذلك يكون الأصوليون قد اتبعوا منهج تحليل المشكلة إلى أصغر عناصرها الممكنة، ومن ثم أعادوا تركيبها؛ لأجل استخدامها في دراستهم للآيات، والروايات النقلية المشتملة على كلمات، وحروف، وأدوات، وجُمل تتضمن قول وفعل وتقرير المعصوم؛ بهدف استنباط الأحكام، والمفاهيم، والمعاني الظاهرة، والمستترة فيها، على أنّ هذا المنهج كان شائعاً لدى الأصوليين قبل عصر النهضة الأوروبية، وقبل المنهج الديكارتي في التحليل والتركيب، ولا زال يُعمل به إلى يومنا هذا ضمن الحقل الأصولي، حيث وُضِع هذا المنهج في خدمة الاستنباط الفقهي، وهو يتكيف مع استنباط الأحكام الأولية والثانوية الفقهية، ويعالج الكثير من مبادئ فقه اللغة، ومسائل فلسفة اللغة وغيرهما، بل ويزيد على المنهج الديكارتي في سعة تحليله وتركيبه لمسائل لم يتطرق إليها المنهج الديكارتي كمسائل فقه الشريعة مثلا، بمعنى: أنه يحلل العناصر اللغوية إلى أبسط عناصرها الممكنة، ثم يعيد تركيبها في نظرية، ثم يميز في النظرية بين العناصر الخاصة والعناصر المشتركة، ويعيد توظيف العناصر المشتركة في خدمة الاستنباط، مع استخراج علل توظيف كل عنصر من العناصر المشتركة، والنتائج المترتبة عليه، ودوره في صياغة القانون الفقهي، لينتج بعد ذلك قانون فقهي يَطبق في الحيّز الفردي للشخص، وفي الحيّز الاجتماعي للمجتمع ، وللأمة ككل.

أنواع الدلالة

مبحث الدلالة هو في الأصل بحث منطقي، ولكنْ له تعلُّق بالمبحث اللغوية من جهة تفسير علاقة اللفظ بمعناه، حيث وجد الأصوليون أنّ دلالة اللفظ على معناه تتنوع إلى عدة أنواع، كما ووجدوا بأنّ درجة القناعة النفسية للمخاطب تختلف باختلاف مستويات الدلالة، وحالة استفادة المعنى من اللفظ الذي قصده المتكلم، أي المعصوم، وهي كما يلي:

١ ـ دلالة النص:

أن يكون للفظ معنى واحد، فتكون دلالته عليه دلالة نصية، وهذا النوع من الدلالة يفيد إما اليقين أو الاطمئنان النفسي بالمعنى المقصود من لفظ المعصوم.

٢ ـ دلالة الظاهر:

أن يكون للفظ أكثر من معنى، فإذا وجدت قرينة معيّنة تدل على مراد المتكلم، فإنّ اللفظ يفيد القطع بمعناه، وأما إذا لم توجد وكان للفظ بروز في أحد المعاني دون البقية، تكون دلالته على المعنى دلالة ظهور، ودلالة الظهور تفيد الظن بالمعنى المراد للمتكلم من اللفظ، وتُسمى دلالته حينئذٍ بالدلالة الظنية.

والقرينة بشكل عام إما أن تكون قرينة متصلة، أو منفصلة، أو إعرابية.

أ ــ القرينة المتصلة: وهي التي تتصل بالكلمة الأخرى، فتبطل ظهورها وتوجه المعنى العام للسياق إلى الوجهة التي تنسجم معها ومثاله: (إلا) الاستثنائية في قوله: أكرم كل فقير إلا الفسّاق، فأكرم كل فقير ظاهرة في عموم الحكم حتى للفسّاق منهم، ولكن أبطل عموم الحكم للفسّاق استثناؤهم بأداة الاستثناء (إلا) المتصلة بالكلام.

ب ــ القرينة المنفصلة: وهي التي تأتي بعد الكلام؛ للدلالة على مراد المتكلم من اللفظ العام.

ت ــ القرينة الإعرابية: وهي الصياغة الكلامية التي يعتمدها المتكلم أو الكاتب أو السامع أو القارئ؛ لفهم مدلول النص من خلال فهم أو تعيين الموقع الإعرابي للكلمة؛ ولهذا يتعين على الفقيه التضلع بعلم الصرف، والنحو، والبلاغة كمقدمة ضرورية للاجتهاد في الفقه، والقرائن الإعرابية على قسمين:

- **قرائن مقاليه(لفظية)**: وهي ما يصاحب الكلام ويقارنه، أو يدل على المراد منه، أو ينطوي عليه في نفسه وسياقه، والقرائن الإعرابية اللفظية متعددة، ومثالها:

أ ــ قرينة العلامة: وهي الضمة، والفتحة، والكسرة، والواو، والألف، والياء، وهي حركات تدخل على آخر اللفظ المعرب دون المبني.

ب ــ قرينة الصياغة: وهي أن تجيء الكلمة على هيئة خاصة؛ لتدل على معنى معين ومثاله:

- صيغة الفعل المبني للمعلوم، حيث تدل على أنّ الفاعل مرفوع.
- صيغة الفعل المبني للمجهول، حيث تدل على أنّ المرفوع نائب فاعل.

ت ـ **قرينة الأداة**: وهي الأدوات العاملة في الأسماء ككان وأخواتها، وإنّ وأخواتها، وظنّ وأخواتها، وليس وأخواتها ك(ما، ولا، ولات، وإلا الاستثنائية... إلخ).

ث ـ **قرينة السياق**: وهي نظم الكلام الذي يدل على معنى معين يعيّن إعراب الكلمة التي اقترنت به ومثاله: ﴿...وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ...﴾[1]، حيث قُرئ الفعل بالتخفيف، وهي قرينة تدل على أنّ زكريا فاعل، وقرئ بالتشديد وهي قرينة تدل على أن زكريا مفعول به.

والحاجة إلى الإعراب واضحة في التحليلات الأصولية كما هو واضح من الأمثلة؛ وذلك للتفريق بين المعاني؛ وللوقوف على غرض المتكلم كما أوضحنا ذلك من قبل، ولولا الحركات الإعرابية، ونبرات الصوت لالتبَسَت علينا المعاني؛ ولعل هذا من مميزات الكلام العربي.

٢ ـ **القرينة المقامية (المعنوية)**: وهي عبارة عمّا يحيط بالكلام من ظروف وملابسات، أو ما تنطوي عليه بنية الكلام من وقائع.

والقرينة المقامية هي التي تعيّن وتحدد لنا فاعل الأفعال المضارعة للمتكلم، والمخاطب (أفعل، نفعل، تفعل)؛ لأنّ المتكلم حاضر للمخاطب، والمخاطب حاضر للمتكلم، والحضور من أوضح القرائن المقامية؛ ولذلك لم يذكر

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية (٣٧).

اللفظ الدال على المتكلم أو المخاطب اكتفاء بقرينة الحضور، واعتماداً عليها؛ لأنها هي التي تحدده وتعينه، وفي ضوئه لا نحتاج إلى تقدير الفاعل بـ(أنا) أو(نحن) أو(أنت)؛ ليتم للجملة ركناها الأساسيان المسند إليه والمسند حسب ما اصطلحوا عليه في تعريف الجملة[1].

ـ **مراد المتكلم**: وهو المعنى الظاهر الذي قصده المتكلم باللفظ، والمهم عند تفسير الدليل اللفظي اكتشاف ماذا يريد المتكلم باللفظ من معنى؛ لأنّ الصلة وثيقة جدّاً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المعنى الظاهر من اللفظ لغةً، "فلكي نعرف مراد المتكلم، يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغةً،[أي المعنى الظاهر من اللفظ]؛ لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم"[2] ظاهراً.

٣ ـ دلالة المؤَوَّل:

أن يكون للفظ أكثر من معنى، وهو ظاهر في معنى معيّن ولكنه يُحمل على غير معناه الظاهر فيه، وعما وضع له في اللغة أو صدر لأجله، أي يُحمل على معنى آخر، ويسمى حينئذٍ بالمؤوَّل، وهذا النوع من الدلالة يفيد احتمال المعنى المراد للمتكلم؛ ولهذا تُسمى الدلالة بالدلالة الاحتمالية، ولهذا الأمر علاقة بالآيات المتشابهة في القرآن الكريم.

٤ ـ دلالة المجمل:

أن يكون للفظ معنى غير واضح فيُسمى حينئذٍ بالمجمل، وهذا النوع

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٧٤.

(٢) (م. ن)، ج٢، ص٧٤.

من الدلالة لا يُفهم منه المعنى المراد للمتكلم؛ بسبب الإبهام والغموض على السامع أو القارئ، ولهذا الأمر علاقة بالآيات المتشابهة، وبالروايات كذلك.

في الدراسات الأصولية، اعتُبرت الدلالة النصية، ودلالة الظاهر دلالة بيانية؛ لأنّ لها ظاهراً يدل على مقصود قائلها على وجه اليقين أو الظنّ، وأما لو جُهل مراد المتكلم ومقصوده من اللفظ، فتُسمى الدلالة حينئذٍ بالدلالة المجملة.

والمؤول تارة يدخل في الدلالة البيانية إذا اقترن بقرينة معيِّنة للمعنى المشترك كما في: "﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾، حيث أُوِّلت الآية الكريمة بأنّ المراد منها (أهل) القرية، بقرينة عدم إمكان توجيه السؤال إلى القرية ـ عقلاً ـ، لأنها جماد لا يعي السؤال ولا يرُد الجواب"[1]، وقد يقترن بقرينة صارفة فيما لو كان المعنى مجازياً كما في: أرسل القوم عينهم، أي طليعتهم التي ترقب العدو من مكان قريب؛ لئلاّ يُدهم القوم؛ "وذلك لأنّ العين الباصرة لا تُرسَل إرسالا يستلزم انفصالها عن الجسد"[2].

وتارة أخرى يدخل المؤوَّل في دلالة المجمل[3] فيما لو لم يقترن بقرينة معيِّنة للمعنى المشترك.

٥- اللغات:

هناك أمور ترتبط بمسألة الدلالة كظاهرة استعمال اللغات في المجتمعات البشرية:

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٥١.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٣٥١.

(٣) الروحاني صادق، زبدة الأصول، ج٤، ط١، (د.م)، مدرسة الإمام الصادق، ١٤٢١هج، ص٣٣١.

١ ـ فبعض الألفاظ تُستعمل في مجتمع ما، ولكن لا تدوّن في معاجم لسبب ما.

٢ ـ وبعض الألفاظ تُستعمل في زمن ما، ومكان ما، وفي معنى معيَّن من المعاني ثم ينحسر ذلك المعنى عن الاستعمال ويبقى المعجم اللغوي يحتفظ به؛ لأنه استُعمل، أو لأنه يُشار به إلى التطور الدلالي للكلمة.

٣ ـ أن تستعمل الألفاظ في معانيها، ويكون هذا الاستعمال معروفاً بين أبناء المجتمع، ويدوّن ذلك في المعاجم اللغوية مع التركيز فيها على مسألة التطور الدلالي للكلمة، أي مع بيان تاريخ استعمال اللفظ في معناه في مختلف المجتمعات من حيث الزمان، والمكان، وتفاوت الاستعمال.

تعبّر هذه الظاهرة عن مسألة تطور اللغات[1] التي تتطور بتطور المجتمعات، وبالتالي تنعكس آثارها على مسألة النص الشرعي، إذ كيف يُفهم النص الشرعي في ظل تطور اللغات (؟).

في معرض ردهم على هذه الظاهرة، أوضح الأصوليون بأنّ الدلالة البيانية لها ظاهر يدل على مقصود قائلها على وجه اليقين أو الظن، وأنّ التعامل مع ظواهر الكلام ـ سواء كان اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل الخلاف، أو كان يدل على معنى ظاهر يقترن بدليل يُعيِّن المعنى المقصود للمتكلم، أو كان للفظ بروز في أحد المعاني دون البقية ـ، هو في الواقع:

أ ـ مما جرت عليه سيرة العقلاء، إذ جَرَتْ على الأخذ بظاهر كلام المتكلم، وهذا محسوس بالوجدان.

---

(١) بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص٧٩.

ب ـ أنّ هذه السيرة العقلائية جارية في جميع المجتمعات، ولم تحدث زَمَن المعصوم أو بعده.

ت ـ أنّ الشارع لم يردع عن العمل بهذه الظاهرة، فيكون سكوته من قبيل التقرير والإمضاء لها شرعا.

ث ـ أنّ سيرة المتشرعة من الصحابة، والتابعين، وأئمة أهل البيت عليهم السلام جرت على التعامل بظواهر الألفاظ في الشرعيات مثلما يتعامل معها سائر الناس في مختلف شؤونهم ـ فهذا من سنخ ذاك في الحجية ـ، وبذلك يكون الظهور حجة يمكن الاعتماد عليه في استكشاف مراد المعصوم من النص الشرعي، وقد عُبِّر عن هذا الظهور بأصالة الظهور. وأصالة الظهور عند الأصوليين تمثل الأصل الذي ترجع إليه كل الأصالات الأخرى كأصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التقدير، وأصالة عدم النقل، وأصالة عدم الاشتراك.

ومراد الأصوليين من الظهور، الظهور العرفي العام؛ لأنّ الظهور العرفي يتوفر على عنصر الشيوع في المجتمع، أي يتوفر على شروط الظاهرة الاجتماعية من التلقائية، والشمولية ـ الواصلة إلى زمن المعصوم ـ، والعقلائية.

تعليق: مسألة التطور الدلالي للكلمة ليست مختصة بالعصر الحديث بل هي موجودة في تاريخ اللغة العربية؛ نتيجة لتطور المجتمع، وقد صنّفه قدماء اللغويين كابن السكّيت، وابن قبه على أنه من اللحن في اللغة وأسموه بالمولّد أو الدخيل، وأدرج بعض اللغويين الألفاظ المنقولة عن معناها الأصلي إلى معان جديدة كالصلاة، والحج... إلخ ضمن إطار استحداث دلالات

جديدة تُعبر عن متطلبات الفكر والمعرفة الجديدة، وهذا الذي سموه لحناً في اللغة، هو نفسه ما يستمر الحديث عنه لدى علماء الدلالة المحدثين على أنه من التطور الدلالي للكلمة، والاستعمالات المجازية اعتُبرت كذلك.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المراد من الظهور العرفي العامّ عند الأصوليين، هو ظهور اللفظ في معناه سواء كان ذلك في اللغة الفصحى أو في اللغة العامية، ولكن لمّا كانت اللهجات العامية تتغير ألفاظها باستمرار كما يقول فلاسفة اللغة، بل وتتغير في البلد الواحد من مكان إلى آخر كما يشهد به الوجدان، ولغة المعصوم لم ترد باللغة العامية بل وردت بلغة القرآن وبأبلغ ما يكون من الفصاحة، فيكون مراد الأصوليين من ظهور اللفظ في معناه لدى العرف العامّ هو ما يكون في اللغة الفصحى وليس باللغة العامية المتغيرة، وأما لو كان لدينا لغة عامية حائزة على خصائص الظهور العرفي العامّ، فهل يمكن الاعتماد عليها في تشخيص ظهور اللفظ في معناه لدى المعصوم (؟).

الجواب: الأصولي يضع نظرية عامة في كيفية دلالة اللفظ على معناه، وشروط هذه الدلالة ومنها: احتواء اللفظ على خاصية النوعية وصولاً إلى زمن المعصوم، وذلك لم يحصل بكثرة إلا في اللغة الفصحى، وعلى فرض حصوله في اللغة العامية، فإنّ القدر المتيقن في المقام هو ما ورد في اللغة الفصحى دون العامية.

(١) **العرف**: هو ما تعارف عليه الناس من قول أو فعل أو ترك، وساروا وفق مؤدّاه[١]، وينقسم إلى: عرف عام، وآخر خاص.

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤١٧.

- **العرف العام**: وهو "العرف الذي يشترك فيه غالبية الناس على اختلاف عصورهم [وصولاً إلى زمن المعصوم]، وبيئاتهم، وثقافاتهم، ومستوياتهم..."[1] كرجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشك، والأخذ بظاهر الكلام.
- **العرف الخاص**: وهو العرف الذي يصدر عن فئة من الناس، تجمعهم وحدة زمانية معينة،ـ قد تكون في عصر المعصوم، وقد تكون حادثة بعده ـ، أو مكان معين، أو مهنة خاصة، أو فن خاص، "كالأعراف التي تسود في بلد أو قطر خاص، أو كالتي تسود بين أرباب مهنة خاصة، أو علم أو فن خاص، ويدخل في هذا القسم الكثير من عوالم استعمال الألفاظ وإعطاؤها طابعاً خاصاً [يميزها] عند أهل ذلك العرف، وقسم من المعاملات التي يتميزون بها عن غيرهم من أهل الأعراف الأخرى..."[2]،ـ يدخل تحت العرف الخاص بعض محاولات فلاسفة اللغة، والفلاسفة الأوروبيين ابتداع لغة علم أو لغة مثالية خاصة: للتعبير بواسطتها عن علومهم أو فنونهم أو مهنهم ـ.

(٢) **المعنى العرفي**: وهو "المعنى المعروف للفظ من [بين] معانيه الأخرى عند الناس في مجال استعمالاتهم للألفاظ في مختلف أنماط حياتهم الاجتماعية، والذي يرتبون عليه الآثار الشرعية أو القانونية العرفية"[3]، أي أنّ الأكثرية تستعمله بمن فيهم المجتهدون، والعامة، والخاصة، والقارئون، والأمّيون، فهذا

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢٠.

(٢) (م.ن)، ص٤٢١.

(٣) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٢٧.

حائز على خصائص الظاهرة الاجتماعية، ويتوفر على عنصر الشيوع ،ـ وصولا إلى زمن المعصوم ـ، ولهذا نجد أنّ الشارع أوكل إلى العرف العام تشخيص بعض مفاهيم الألفاظ كلفظ الإناء، والصعيد ونظائرهما، كما وأرجع إلى العُرف العام في استكشاف مراد المتكلم عندما يُطلق اللفظ، فإذا كان المتكلم هو الشارع، فإن مراده يُستكشف من اللفظ بهذا النحو؛ لأنه يتكلم على طريقة المحاورات العرفية العامة"[1]، كما وتُستكشف المداليل الإلتزامية لكلامه بهذا النحو ـ إذا كان منشأ الدلالة هو الملازمات العرفية "كحكم الشارع مثلاً بطهارة الخمر إذا انقلب إلى خل، الملازم عُرفاً للحكم بطهارة جميع أطراف إنائه"[2]، ويندرج في هذا الإطار كل ما يصلح أن يكون قرينة على تحديد المراد من كلامه.

وإذاً: يعتمد الأصولي لفهم مدلول النص في الرواية في كل موقف، على طريقة فهم العرف العام للنص؛ وذلك "لمعرفة نوع مدلول النص في العرف العام؛ ولدراسة كل ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفي من قرائن، وإمارات داخل إطار النص أو خارجه..."[3]؛ وذلك يعني أنّ العرف العام الواصل إلى زمن المعصوم حجة ومرجع في تعيين مدلول اللفظ، ويُعتبر عنصراً من العناصر المشتركة التي تُستعمل في فهم مداليل النصوص، وهذا يُعبر عنه بالظهور العرفي، فالظهور العرفي العام يُعتبر قرينة رافعة لإجمال النص، ومعينة لمداليل ألفاظه، والدليل عليه التبادر.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص١٠٩.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢٣.

(٣) د. الفضلي، (م.س)، ج١، ص٤٢.

وأما لو كان المتكلم غير الشارع ، فإنّ مراده من اللفظ يُستكشف بالرجوع إلى العرف كذلك، ولا سيّما في مجال الإقرار، والوصية، والوقف... الخ، فإذا استعمل المتكلم ألفاظاً لها دلالات عُرفية، فإنه يُرجع في تشخيصها إلى العرف.

ـ **فلسفة المسألة**: إذا كان اللفظ شائع الاستعمال في المجتمع ، ولكن لم يدوَّن في معجم لغوي لسبب ما، أو كان مستعملاً بين أبناء المجتمع ، ثم دوِّن ذلك اللفظ في معاجم لغوية، مع التركيز فيه على مسألة التطور الدلالي للكلمة،ـ من حيث تاريخ استعمالها في مختلف المجتمعات زماناً، ومكاناً، مع تفاوت الاستعمالات ـ، ففي هذه الحالة يمكن الاعتماد على الاستعمالات اللغوية العرفية لتشخيص ألفاظ النص الشرعي وأحكامه فيما أوكل الشارع للعرف العام تشخيصه، سواء كانت هذه الألفاظ مدونة في معاجم لغوية أم لا؛ لتوفر عنصر الشيوع في هذه الاستعمالات من جهة؛ وللرجوع فيها إلى أهل الخبرة من جهة أخرى، وأما الاشتقاقات الاجتهادية للغويين، أو المعاني الميتة، فلا تعتبر من الظهورات العرفية؛ لعدم توفر عنصر الشيوع فيها.

٦- الحقيقة والمجاز:

بحث الأصوليون مسألة تغير المعاني تحت عنوان "الحقيقة والمجاز"، حيث درسوا في هذا الحقل مسألة تشابه المعاني، والخصائص المشتركة بين المعنى القديم والمعنى الجديد الذي يلاحظه المتكلم بحسب مقتضيات الأحوال، أي هناك لحاظ نفسي من قِبل المتكلم يتحكم في عملية استعمال اللفظ في معناه إما على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز.

إذا كان الاستعمال مجازاً، فإما أن يكون استعمالاً صريحاً، فتُستعمل أدوات التشبيه اللغوية فيه، وإما أن يكون استعمالاً تضمنياً لا صراحة فيه، فيلجأ المتكلم إلى الاستعارة.

وإذا كان الاستعمال على نحو الحقيقة، فإما أن يكون على نحو الحقيقة اللغوية أو على نحو الحقيقة الدينية الشرعية أو المتشرعية؛ ولهذا فمبحث الحقيقة والمجاز يلاحَظ فيه:

١ ـ غايات المتكلم النفسية التي تؤدي إلى تنوع استعمال الألفاظ ما بين الحقيقة والمجاز.

٢ ـ المعنى المجازي إذا قارنّاه بالمعنى الحقيقي الذي وُضع له اللفظ، إما أن يساوي المعنى الحقيقي، وإما يكون أخص منه أو أعم[1]، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

٣ ـ الاستعمال الحقيقي للفظ في معناه، ينقسم إلى حقيقة لغوية وأخرى شرعية.

الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ فيما وُضع له، بينما الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وصحة الاستعمال المجازي طبعيّه تابعة لاستحسان الذوق السليم الذي يختلف باختلاف طباع الناس، وهو يحتاج إلى قرينة حالية أو مقامية صارفة عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

وعلى هذا، فالحقيقة والمجاز تابعان للغايات النفسية للمتكلم، حيث

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص١١٩.

تلعب الغايات النفسية دوراً مهماً في تنوع استعمال اللفظ في معناه.

يتوصل الفقيه أو الأصولي إلى معرفة أنّ هذا اللفظ يُستعمل في ذاك المعنى على نحو الحقيقة من خلال معرفة الوضع، ومن خلال معرفة مراد المتكلم، وأنه أراد استعمال اللفظ في معناه على نحو الحقيقة.

يقول المظفر في كتابه أصول الفقه: "قد يعلم الإنسان،ـ إما عن طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة ـ، أنّ لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز..."(١).

أما الاستعمالات المجازية، فهي استعمالات استحسانية ذوقية، حيث يستحسن المتكلم استعمال لفظ ما، في معنى آخر غير المعنى الموضوع له؛ لعلاقة مناسَبَة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، والمعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ إما أن يكون مساوياً للمعنى الحقيقي في الدلالة، وإما أن يكون أضيق دلالة أو أوسع، ومثال المتساويين في المعنى المدلول للفظ قوله: جَنَحَ الطائر، أي أمال جناحيه للهبوط، فهذا معنى حقيقي، والمعنى المجازي كقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ... ﴾(٢)، أي أمِل جناحيك لأبويك انكساراً وذلاً لهما، بحيث تهبط من علياء غرورك إلى محط الخضوع لأبويك كما يهبط الطائر من عليائه بإمالة جناحيه للهبوط.

ومثال الأوسع في المعنى المجازي دلالة قوله: حاتم، وهو إسم لابن عبد

---

(١) ج١، ص٢١.

(٢) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية (٢٤).

الله الطائي العربي المشهور بجوده، وهو معنى حقيقي، وقد استعمل هذا اللفظ ليدل على كل جواد كريم مجازاً.

ومثال الأضيق في المعنى المجازي دلالة قوله: العلم، فالعلم لغةً مطلق المعرفة، واصطلاحاً: معرفة من نوع محدد، والمعنى الاصطلاحي بالنسبة إلى المعنى اللغوي هو معنى مجازي.

والعلاقات المجازية عبارة عن استعمال الألفاظ في معانٍ غير المعاني التي وضعت لها الألفاظ؛ لعلاقة المشابهة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية، وهذا يعني أنّ الألفاظ تُستعمل في معان محددة على نحو الحقيقة أولاً، ومن ثم تستعمل في معانٍ أخرى غير المعاني التي وُضعت لها لغايات نفسية لدى المستعمل، أي أن الغايات النفسية للمستعمل هي الحاكمة في هذا الاستعمال.

ملاحظة: يعتقد الفلاسفة بأنه لكي يكون لنا فكر واضح، يجب أن يكون لنا تعبير واضح، وأن يكون لكل كلمة معنى واحد، محدد، دقيق، متميز عن المعاني الأخرى.

ـ **فتجنشتين**: هاجم فتجنشتين ومن تبعه من فلاسفة اللغة مسلك الفلاسفة ومعتقداتهم، معتبرين بأنّ الكلمة الواحدة ليست لها معنى واحد محدد دقيق، وإنما للكلمة الواحدة أكثر من معنى واحد،ـ يتخذ الاشتراك المعنوي معياراً لنظريته ـ، "ونستكشف ذلك: حين نترك معاني الكلمات كما يحددها الفلاسفة ونذهب إلى ملاحظة الكلمات في استخدامنا المألوف لها في لغتنا العادية،ـ أي لدى الرجل العادي ـ.

[حيث يقول]: يجب أن نلحظ اللغة وهي مستخدمة فعلاً في حياتنا

اليومية، فإذا لاحظنا استخدامنا العادي للغة، نجد للكلمة الواحدة عدداً لا حصر له من المعاني بقدر الحالات، والسياقات، والظروف المختلفة التي نستخدم فيها الكلمة... ولا يوجد معنى نموذجي للكلمة الواحدة، لا معنى أفضل ولا أصدق ولا أحق من معنى آخر، كلها معان صحيحة للكلمة"[1].

تعليق: لا يلاحظ فتجنشتين مرحلة الوضع بل مرحلة الاستخدام وهذا نقص بالنظرية، هذا فضلاً عن عدم ملاحظته أنّ لغة الفلسفة تراعي الدقة العقلية المتناهية في تحديد المعنى من اللفظ، بينما اللغة العرفية لا تلاحظ ذلك وفيها تراخٍ في دلالة اللفظ على معناه العرفي الذي قد يغاير المعنى الفلسفي ويغيّر اتجاهه. وتشخيص معنى اللفظ إنما يتم بالرجوع به إلى لغة الرجل العادي أو اللغة العامية عند فتجنشتين باعتبارها لغة مرجعية عنده، أي يحدد مفهوم المصطلح الخاص للعلم على ضوء لغة الرجل العادي وليس على ضوء لغة أهل الاختصاص، وهذا فيه خلل، هذا فضلاً عن أنّ استخدام اللفظ في معناه في اللغة العامية أو لغة الرجل العادي عند فتجنشتين هو دائماً على نحو الحقيقة، وهذا خلل آخر.

عند الاصوليين، ينقسم المجاز في اللغة إلى مجاز استعارة ومجاز مرسل، ولما كان الأصولي يركز اهتمامه على العناصر المشتركة التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، والمجازات اللغوية،ـ سواء كانت مجاز استعارة أو مجازاً مرسلاً ـ، ليست معتبرة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؛ لهذا لم يهتم البحث الأصولي بها كثيراً ـ وإنما انصب البحث على الحقيقة

(١) د. زيدان، في فلسفة اللغة، ص١١٠.

والمجاز، وكيفية التفريق بينهما من دون التوسع في موضوع العلاقات المجازية وأنواعها.

وأما بالنسبة لاستعمال الألفاظ في معانيها على نحو الحقيقة، فإنّ الأصوليين قسّموا الحقيقة إلى قسمين رئيسيين: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الدينية:

١ ـ **الحقيقة اللغوية**: "وهي التي تنتسب إلى أبناء اللغة"[١]، وتنقسم إلى:

- الحقيقة اللغوية الوضعية: وهي عبارة عن وضع اللفظ لمعناه في الأصل، واستعماله فيه حقيقة.
- الحقيقة اللغوية العرفية: "وهي الألفاظ التي شاع استعمالها في معناها عند العرف ـ والتي اكتسبت معنى آخر ـ بالإضافة إلى معناها الأصلي ـ، من الاستعمال الاجتماعي"[٢].

وتنقسم الحقيقة اللغوية العرفية إلى عرفية عامة، وعرفية خاصة:

(١) **العرفية العامة**: وهي المصطلحات التي استفادت معناها من أبناء المجتمع؛ ولهذا يُطلق عليها عرفية عامة.

(٢) **العرفية الخاصة**: وهي المصطلحات التي استفادت معناها من تواضع واصطلاح فئة خاصة من الناس كأهل الثقافة، والصناعة، والأعمال، والعلماء... إلخ، وغالبية المصطلحات العلمية والفنية من هذا القبيل.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٣١.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٣١.

٢ ـ **الحقيقة الدينية**: وهي التي تنتسب إلى أهل الدين، وتنقسم إلى:

- الحقيقة الشرعية: وهي التي تنتسب إلى الشارع المقدس.
- الحقيقة المتشرعية: وهي التي تنتسب إلى صحابة النبي محمد ﷺ، ومن بعدهم إلى علماء الدين ممّن استعمل مصطلحات معينة في معانٍ فقهية معينة.

عندما يتعامل الفقيه مع ألفاظ العناصر الخاصة؛ ليستفيد منها حكماً شرعياً، فلا بد له من تعيين أنّ المشرِّع هل أراد بتلك الألفاظ المعاني الحقيقية أم المعاني المجازية (؟)، فإذا استطاع التمييز بينها من خلال الوضع أو القرائن، فقد وصل إلى مطلوبة، ولكن إذا شك في مراد الشارع من وراء استعمال اللفظ في معناه هل هو على نحو الحقيقة، فلا يحتاج إلى نصب قرينة على مراده، أم هو على نحو المجاز، فيحتاج إلى نصب قرينة (؟)، فإنه يرجع إلى علامات فارقة ذكرها الأصوليون في بحوثهم، وهي تؤدي إلى تعيين المعنى الحقيقي من المعنى المجازي عند الشك في مراد الشارع المقدس وهي:

١ ـ التبادر، وصحة الحمل وعدمه، وصحة السلب وعدمه، والاطراد، فما تثبته هذه العلامات هو المعنى الحقيقي، أي المعنى الموضوع له اللفظ.

٢ ـ أن يتتبع الإنسان أو الفقيه بنفسه استعمالات أهل اللغة، حيث يقوم بتجميع اجتهادات اللغويين في أقوالهم، وأدلتهم، ثم يقوم بإلقاء "نظرة اجتهادية متأنية وفاحصة [عليها]، ينتهي إلى نتيجة يكشف من خلالها عن المعنى المقصود"[1] في النص أو الآية الكريمة، إذا كان من أهل الخبرة في اللغة.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٣٥.

٣ ـ أن يرجع الفقيه "إلى أقوال علماء اللغة في معاجمهم وكتبهم اللغوية، والأدبية"[١]، حيث أثار الأصوليون مسألة الرجوع إلى أقوال علماء اللغة، ومعاجمهم، وتساءلوا حول مدى صحة الرجوع إلى قول اللغوي، ومدى حجية قوله، ودليليته (؟)، وهل يمكن التمسك بقوله في فهم مداليل ألفاظ وعبارات النصوص الشرعية أو القرآنية (؟).

انقسم الأصوليون في هذا المضمار ما بين مؤيد ومعارض؛ والسبب في ذلك: أن اللغويين اعتمدوا في البحث والتأليف على طريقين أساسيين هما: الاستقراء، والاستنتاج.

أما الاستقراء، فقد قام اللغويون فيه باستقصاء مفردات اللغة العربية من المسموع، والمكتوب، والمنقول، حيث كان اللغوي يحفظ "الشيء الكثير الوفير من مواد اللغة عن ظهر قلب، وقد يدوّن لغوي آخر الكم الجسيم في معجمه من غير بحث في التحقيق والتدقيق"[٢]، فهذا النحو من اللغويين يتعامل مع اللغة "عن طريق تجميع مادة المعجم من أقوال وكتب الآخرين دونما إخضاعها للبحث أو النقد"[٣]، وهذا الصنف من اللغويين يُصَنَّف في عداد النقلة والرواة الجمّاعين كما في لسان العرب لابن منظور (٧١١ هج)، وإلى مثل هذا الصنف من اللغويين أشار الأخوند الخرساني في تعريفه: "... كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بآخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم..."[٤].

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٣٥.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٣٤١.

(٣) (م.ن)، ج١، ص٣٤١.

(٤) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٤٦١.

وأما الاستنتاج، فهو "أن يبحث اللغوي المادة اللغوية محقِّقاً، ومؤصِّلاً، ومفرِّعا"[١]. والاستنتاج: يعني الاجتهاد العلمي الذي يتعامل فيه اللغوي مع اللغة من خلال مفاهيمها، وقواعدها، وهذا الصنف من اللغويين يُصَنَّف في عداد أهل الخبرة كما في كتاب أساس البلاغة للزمخشري، فهذا الصنف من اللغويين اعتمد طريقة القياس[٢]، والاستنتاج من المسموع، والمروي من كلام العرب.

الأصوليون، ـ وبخاصة الإمامية ـ، عندما تعاملوا مع اللغوي، قاموا بتقييم عمله كلغوي، بالإضافة إلى طريقة تعامله مع اللغة، هل هو جمّاع أم من أهل الخبرة (؟)، فإن كان من أهل الخبرة، قالوا بأنّ الدليل من السيرة العقلائية قام على الرجوع إلى أهل الخبرة؛ لمعرفة ما يختص بعملهم، وهذا من أهل الخبرة، فيشمله دليل السيرة العقلائية، فيصح الرجوع إليه دون الأوّل.

وعلى هذا الأساس ميّز الأصوليون الإمامية بين معاجم أهل الخبرة،ـ وخصوصاً التي تتعاطى بمسألة التطور الدلالي للألفاظ من الناحية التاريخية، حيث يمكن تمييز الألفاظ المستعملة في معانيها على نحو الحقيقة عن المستعملة مجازاً ـ، وبين غيرها، فإذا كان اللغوي من النقلة، قال بعضهم بأنه "لا حجية في نقله؛ لأنّ أقصى ما نفيده منه الظنّ بصحة نقله، ولا دليل بالخصوص على حجية هذا الظن إلا ما ذكر من اتفاق الفقهاء أو جماعة على الرجوع إلى قول اللغوي، وهذا الاتفاق أو الإجماع غير تام"[٣]؛ لأنه غير كاشف عن

(١) د.الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٤١.

(٢) الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ط٢ بيروت، عالم الكتاب، ١٤٠٦هج، ص٦٢.

(٣) د. الفضلي، (م.س)، ج١، ص٣٤٩.

دخول المعصوم ضمن المجمعين؛ ولأنّ المعصوم لا يرجع إلى أهل اللغة، هذا بالإضافة إلى أن اللغويين يتأثرون بمذاهبهم الفكرية في تفسيراتهم اللغوية، فبعض اللغويين متكلمون، وبعضهم فقهاء، فينعكس اتجاههم المذهبي في تفسيراتهم وشروحاتهم للمفردات اللغوية، فلا يكون كلامهم تعبيرا عن الفهم العربي الصافي[1].

وذهب الرازي إلى صحة الأخذ بنقل اللغوي إذا كان ثقة؛ لأنّ خبر الثقة معتبرٌ بموجب دليل السيرة العقلائية حيث يقول: "والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أنّ خبر الواحد حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أولى؛ لأنّ إثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير أن يقيموا الدلالة على ذلك، فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات، والنحو كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار، ولكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة إليه، فإنّ اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص..."[2].

يُستنتج من منطوق كلام الرازي: أنّ اللغوي إذا كان ثقة في نقله ـ والوثاقة تستدعي الضبط ـ، فإنه يمكن الاعتماد على قوله من باب كونه ثقة في النقل، والثقة يؤخذ بقوله حتى في اللغات، ومفهوم كلامه: أنّ اللغوي إذا لم يكن ثقة في نقله، فلا يمكن الاعتماد عليه.

وفي معرض تفريقهم بين الحقيقة والمجاز، وبين العلامات التي تُعيِّن

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٤.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ص٢١٣.

المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، فرّق الأصوليون بين علامات الحقيقة والمجاز وبين أصالة الحقيقة، معتبرين بأنّ الفرق بينهما يكمن في أنّ الشارع عندما يستعمل لفظاً في معنى معين، ويحتمل الفقيه وجود قرينة ما مقيِّدة له، فإنه يجري أصالة الحقيقة؛ لنفي وجود القرينة؛ لأنّ الاحتمال ضعيف، وظهور استعمال اللفظ في معناه أقوى، وأما علامات الحقيقة والمجاز، فإنها تُستعمل في مرحلة أسبق، أي في مرحلة الوضع، حيث يشك الإنسان بأنّ هذا اللفظ وُضع لذلك المعنى أم لا(؟)، فيستعمل العلامات الفارقة التي ذكرها الأصوليون في بحوثهم للتمييز بين الحقيقة والمجاز؛ لنفي وجود قرينة ما، هذا وقد ميَّزنا سابقاً بين مرحلة الوضع ومرحلة الاستعمال.

الحقيقة الشرعية: هناك بعض الألفاظ كالصوم، والصلاة، والحج، والزكاة... إلخ، كانت متداولة قبل بعثة النبي ﷺ بالشريعة الإسلامية، حيث كانت هذه الألفاظ تُستعمل كحقائق لغوية، فالصوم كان يُستعمل في مطلق الإمساك، والحج بالقصد، والزكاة بالنمو، والصلاة بمطلق الدعاء، وهكذا.

بعد بعثة النبي ﷺ بالشريعة الإسلامية، نُقِلت هذه الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معان جديدة غير المعاني السابقة،ـ حتى لو كانت المعاني السابقة تدل على أمور شرعية، إلا أنّ المعاني اللاحقة تدل على معانٍ شرعية غير المعاني التي كانت تدل عليها سابقاً؛ لأنّ الشارع قيدها بقيود معينة، وحددها بحدود بيّنة ـ.

هذا النقل والاستعمال لتلك الألفاظ، لا بُد وأن يكون وقع من النبي محمد ﷺ أولاً على وجه المجاز بقرائن يقصد بها الصوم المخصوص،

والصلاة الخاصة، والحج الخاص... إلخ، ثم أصبحت هذه الألفاظ حقائق شرعية في معانيها، وقد وقع نزاع بين الأصوليين في أنّ هذه الألفاظ هل أصبحت حقائق شرعية في معانيها في عهد النبي ﷺ أم بعد زمن النبي ﷺ فهي حقائق متشرعية (؟).

الرأي المشهور في هذا الإطار، أن هذه الألفاظ أصبحت حقائق شرعية في عهد النبي ﷺ باستعماله لها، واستعمال التابعين لها بالوضع التعيّني، أي أنّ تلك الألفاظ كانت تُستعمل في معانيها بقرائن أول الأمر، ثم كثر استعمالها في تلك المعاني، فأصبحت إذا أُطلِقت مجردة عن أي قرينة، يُفهم منها المعاني المخصوصة، وأما المعنى التعييني، بمعنى أنّ النبي ﷺ عندما كان يُقيم الصلاة كان يقول: أنا قصدت بالصلاة هذا المعنى الخاص، فهذا أمر مستبعد عندهم، وهذه مسألة مشتركة بين علم الأصول وفقه اللغة.

ـ **فلسفة المسألة**: الحقيقة الشرعية لا تُعتبر عنصراً من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وإن بُحِثت في علم الأصول، وإنما هي مسألة لغوية بحتة؛ والسبب في ذلك: أنّ المسألة تتركز حول نقل بعض الألفاظ عن معانيها الأصلية إلى معانٍ جديدة على نحو النقل التعيّني كألفاظ الصلاة، والزكاة، والحج... إلخ، وتوضِّح كيف كان استعمالها قبل الإسلام وكيف استُعملت بعده، فإذا وردت كلمة في القرآن الكريم، أو في رواية من هذا القبيل، فإنْ كانت الحقيقة الشرعية ثابتة في عهد النبي ﷺ، فهذه الكلمة تدل على معنى شرعي، وأما إذا قلنا بأن هذه الحقيقة لم تكن ثابتة في عهد النبي ﷺ، فإما أن نحملها على المعنى اللغوي أو نتوقف؛ لأنّ المعنى يُصبح مجملاً؛ لتردده بين المعنى القديم

والمعنى الجديد، ولا ندري هل أريد به المعنى السابق أم اللاحق (؟).

وأما الحقيقة المتشرعية ـ سيرة المتشرعة ـ، فمرة تكون في عصر المعصوم وتحت بصره، فيسكت عنها ويُقرّها، فهذه حجة، ومرّة تكون في غير عصر المعصوم، وقد قال أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام بأن هذه السيرة ليست حجة؛ لكونها سيرة بشرية لم يدخل المعصوم فيها، فهي قابلة للوقوع في الخطأ، والانحياز.

٧- الدلالة السياقية:

وهي أن يدل سياق الكلام بالدلالة الإلتزامية على لفظ مفرد مقدّر، أو معنى مفرد مقدر، أو مفاد جملة مقدرة ليست مذكورة في المنطوق بشكل صريح، بحيث يكون هذا اللفظ المقدر أو المعنى المقدر أو مفاد الجملة المقدرة بالنسبة للمنطوق هو لازم بيّن بالمعنى الأعم.

تنقسم الدلالة السياقية إلى ثلاث دلالات: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة:

١ ـ دلالة الاقتضاء: وهي دلالة الكلام على معنى التزامي[1] مقصود للمتكلم بحسب العرف، بحيث يتوقف صحة الكلام وصدقه عقلاً، وشرعاً على إرادة تلك الدلالة العرفية، ومثال الدلالة العقلية قوله: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾، فإنّ المسؤول هنا هو أهل القرية؛ ولهذا يتم تقدير لفظ (أهل) عقلاً، فيكون الكلام من باب المجاز في الإسناد[2].

(١) الآملي، المكاسب والبيع، ج١، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، (د.م)، ١٤١٣هج.

(٢) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٢٢.

ومثال الدلالة الشرعية قوله: "... **رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان**..."(١)، حيث يتوقف صدق الكلام على تقدير لفظ (أحكام)؛ ليكون المعنى متركزاً على الأحكام حقيقة، فتكون النتيجة: رُفِع عن أمتي أحكام وآثار الخطأ، والنسيان.

تعتبر دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة اقتضاء؛ لأنّ المراد بالدلالة الاقتضائية هو نفس القرينة المحفوف بها الكلام؛ لكون الكلام لا يصح بدونها، سواء كانت لفظاً أو معنى.

٢ ـ دلالة التنبيه (الإيماء): وهي دلالة الكلام على معنى التزامي مقصود للمتكلم بحسب العرف، ولكن لا يتوقف صحة الكلام وصدقه على الدلالة العرفية، بل يتوقف على القطع بإرادة ذلك اللازم من خلال سياق الكلام أو عدم إرادته.

ولدلالة التنبيه موارد منها:

أ ـ ما لو أراد المتكلم بيان أمر معين، فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً كقوله: طلعت الشمس، مخاطبا من استيقظ من النوم؛ ليبين له فوات وقت أداء صلاة الغداة.

ب ـ ذكر الخبر؛ لبيان لازم الفائدة كقوله: إنك صائم؛ لبيان أنه يعلم بصومه.

ت ـ "ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم، أو شرطً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور، [حيث] يكون ذكر الحكم تنبيهاً [للسائل] على

(١) الصدوق، الخصال، تحقيق أكبر الغفاري، (د.م)، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، (د.ت)، ص٤١٧.

كون ذلك الشيء علّة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم كونه كذلك... [كقوله]: (كفّر) لمن قال له: واقعتُ أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أنّ الوِقاع في الواجب موجب للكفارة، [وكقوله]: بطل البيع، لمن قال له: بعتُ السمك في النهر، فيُفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع "[1].

ث ـ ما "إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل [كقوله]: قمت وخطبت، أي وخطبت قائماً"[2].

٣ ـ دلالة الإشارة: وهي دلالة الكلام على معنى لازم غير مقصود للمتكلم بحسب الاستعمال عرفاً، سواء استنبط هذا اللازم من كلام واحد أم من كلامين، ومثاله: "دلالة الآيتين على أقل الحمل كما يلي: ﴿... وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ...﴾[3]، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ...﴾[4]، فإذا طرحنا الحولين من ثلاثين شهراً، كان الباقي ستة أشهر، فنعرف أنّ الستة أشهر أقل الحمل في لسان الشريعة.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، الذي يكون لازماً لوجوب ذي المقدمة باللزوم البيِّن بالمعنى الأعم؛ ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا بالتَبَع لا أصلياً؛ لأنها ليست مدلولة للكلام بالقصد وإنما تُفهم بالتَبَع، أي بدلالة الإشارة"[5]، ودلالة الإشارة حجة من باب الملازمة العقلية،

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٢٤.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأحقاف، الآية (١٥).

(٤) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (٢٣٣).

(٥) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٢٤.

فحيث توجد ملازمة، "يستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ وإن لم يكن قاصداً لها، أو كان منكراً للملازمة"[١]،- قارن هذا المطلب بالنظرية الإسمية، ونظرية فريجه عن الإشارة؛ لتعرف الفرق بين نظريات الغربيين ونظرية الأصوليين -.

٨- الدلالة التصورية (اللغوية):

وهي انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، وتنشأ هذه الدلالة عن طريق وضع اللفظ للمعنى، حيث يوجِد الواضع علاقة السببية والملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى؛ ولهذا فالعالم بأنّ هذا اللفظ وضع لمعنى مخصوص، ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ حتى لو فرضنا أنّ المتكلم نصب قرينة على عدم إرادة ذلك المعنى من اللفظ، والدلالة- أي انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ -، قد تنشأ من حالة وعي وقصد، وقد تنشأ عن النائم، والساهي، والغافل أو حتى من احتكاك حجرين، فالذهن دائماً يتصور النسبة التامة التي وضعت لها هيئة اللفظ أو الجملة.

٩- الدلالة التصديقية الاستعمالية (التفهيمية):

وهي عبارة عن ظهور اللفظ ودلالته على أنّ المتكلم قاصد لتفهيم معنى اللفظ للمخاطب؛ ولأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى له، سُميت الدلالة بالتفهيمية، فاستعمال المتكلم للفظ في معناه ونطقه به لم يكن ناشئاً عن غفلة أو سهو، وهذه الدلالة بحاجة إلى أمرين:

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٢٥.

- العلم بوضع اللفظ لمعناه.
- إحراز أنّ المتكلم في حالة التفات وتنبه لما ينطق به من لفظ، وما يقصده من معنى.

وحتى يكون للفظ ظهور في معناه، يجب إحراز أنّ المتكلم في مقام التفهيم، وأنه لم ينصب قرينة متصلة على خلاف مراده؛ لأنّ القرينة المتصلة تهدم ظهور اللفظ في معناه.

١٠- الدلالة التصديقية الجدية:

وهي عبارة عن ظهور حال المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى من اللفظ؛ لغرض عقلائي؛ ولغاية نفسية، وأنه أراد ذلك على نحو الجد وليس مازحاً.

فهنا يوجد إرادة استعماليه في نفس المستعمل، أي أنه يريد المعنى من اللفظ، ويريد إخطار هيئة الجملة التامة في أذهاننا فنتصورها ونذعن لها، أي نتصور معاني الجملة؛ لكي يخبرنا عن ثبوتها في الواقع، وهذه الدلالة بحاجة إلى:

- إرادة جدية متطابقة مع الإرادة الإستعمالية.
- الإرادة الجدية تحتاج في إثباتها إلى مثبت خارجي وهو عدم نصب قرينة منفصلة تدل على أنّ المتكلم أراد خلاف الجد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ إحراز أنّ المتكلم يريد المعنى الذي استعمل فيه اللفظ بالإرادة الجدية، يعتمد على أصل عقلائي وهو بناء العقلاء على أنّ اللفظ استعمل في معنى من المعاني، وأنّ هذا الاستعمال مراد جداً

للمتكلم؛ لأجل غرض عقلائي؛ ولأجل غاية نفسية.

فهنا، بعد إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على خلاف الإرادة الجدية، يُجري المخاطب أصالة التطابق ما بين استعمال اللفظ في معناه وبين إرادة ذلك المعنى في الواقع بالإرادة الجدية، فالأصل في كل متكلم بكلام تامّ ظاهر، إرادة معنى من المعاني عند تكلمه بلفظ أو جملة تامة، وأنّ المعنى المقصود للمتكلم هو مراد جداً في الواقع؛ ولهذا يُرتب السامع الأثر على الكلام، ويعمل بظاهر كلام المتكلم عند عدم وجود قرينة منفصلة تدل على خلاف مقصوده بعد ذلك، فمثلا: إذا سمعنا جملة "المقاومة منتصرة"، فهنا:

- نتصور المعاني اللغوية: المبتدأ، والخبر.
- نتصور الهيئة وسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، والمستعمِل أرادنا أن نتصور معاني الجملة؛ لأجل أن يخبرنا عن ثبوت مدلولها في الواقع.

نستكشف الإرادة الجدية للمتكلم من خلال عدم نصبه قرينة على إرادة خلاف ظاهر كلامه، فنجري أصالة التطابق ما بين استعماله للجملة في معناها وبين إرادة ذلك المعنى في الواقع بالإرادة الجدية، متبعين في ذلك سيرة العقلاء في البناء على ظواهر الألفاظ.

سؤال: هل الدلالة الوضعية دلالة تصورية، أم دلالة تصديقية (؟).

الجواب: هناك رأيان في المسألة:

الرأي الأول: رأي مشهور العلماء كصاحب كفاية الأصول، والسيد

محمد باقر الصدر رحمه الله ومن سلك سبيلهما، أنّ المقصود الأساس من عملية وضع اللفظ لمعناه هو إحداث العلاقة والربط بينهما؛ وذلك باستحضار صورة المعنى في ذهن السامع العالم بالوضع بمجرد سماعه للفظ، وأما مرحلة الاستعمال، ودخالة الإرادة في استعمال اللفظ في معناه، وإرادته على نحو الجد، فهي متأخرة عن مرحلة الوضع؛ لأنها من العوارض الطارئة المستفادة من قرائن خارجية ككون الأصل في الاستعمال هو الالتفات، والتنبه، وعدم السهو، وعدم الغفلة ما لم توجد قرينة صارفة لظهور اللفظ عن معناه، وأنّ الأصل تطابق دلالة ظاهر كلام المتكلم مع الإرادة الإستعمالية في الوضع، فانفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه ولو من النائم أو الغافل أو الذاهل، يؤكد أنّ الدلالة تصورية.

الرأي الثاني: ذهب إليه عدد من المحققين ومنهم السيد الخوئي رحمه الله بناء على مسلكه في الوضع، وهو أنّ الدلالة التصورية ليست مستندة إلى وضع اللفظ لمعناه، بل تحصل من جهة الأنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فانتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ أمر عادي لا وضعي، فتكون الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية تفهيمية؛ لأنّ الواضع "قصد تفهيم المعنى من اللفظ، حيث جعل اللفظ آلة لاستحضار المعنى في الذهن عند إرادة تفهيمه... فالغرض [هو] الباعث على وضع [الواضع] لإبراز المقاصد والأغراض خارجاً، فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فإنه أمر جعلي، واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض في المقام قصد التفهيم، فلا محالة تختص العلقة

الوضعية بصورة إرادة تفهيم المعاني بنحو القضية الحقيقية، وبنحو القوة والتقدير [في مرحلة الجعل]، وفي مرحلة الاستعمال تخرج [هذه الإرادة] من القوة والتقدير إلى الفعلية والتحقق..."[1].

١١ ـ دلالة المفردات:

وجد الأصوليون ظواهر لغوية متعددة في مرحلة استعمال اللفظ في معناه، فقاموا بتصنيفها، وتمييز بعضها من البعض الآخر، وهي كما يلي:

١ ـ أن يدل لفظ واحد على معنى واحد ويختص به، وهو التباين كأرض، وسماء، ودرج... إلخ، فهنا ألفاظ متعددة لمعانٍ متعددة، بحيث يكون لكل لفظ معنى واحد مختص به يباين المعنى الآخر ويفترق عنه، أي هناك مفاهيم متباينة تنطبق على أفراد متباينة، ولكن قد تلتقي هذه المفاهيم في بعض أفرادها كما في السيف والصارم، فالسيف يباين الصارم مفهوماً؛ لأنّ المراد بالصارم خصوص القاطع من السيف، ولكنهما يلتقيان في الأفراد؛ لأنّ الصارم سيف.

تُعتبر الألفاظ المتباينة هي الأصل في كل لغة من اللغات؛ لأنها الأصل في وضع الألفاظ لمعانيها، ـ من الطبيعي أن يوضع لكل معنى مخصوص لفظاً واحداً ـ، "وهي جُل الألفاظ الموجودة في معجميات اللغات... [وهي الأصل في] التعامل مع مفردات اللغة العربية من حيث دلالاتها نصاً، وظاهراً"[2].

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص١٠٥- ١٠٩.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٤٥٦.

قُسِّمت[1] الألفاظ المتباينة كمفاهيم إلى: المثلين، والمتخالفين، والمتقابلين؛ تبعاً لتباين المعاني، كما وقُسِّم التقابل إلى: النقيضين، والمَلَكة وعدمها، والضدين، والمتضايفين، وهذا يُظهِر مدى تأثير المباحث المنطقية، ومدى تغلغلها في الدراسات الأصولية.

٢ ـ أن تدل ألفاظ متعددة على معنى واحد وهو الترادف.

استُعمِلت الألفاظ المترادفة في اللغة العربية كما ورد في تاج العروس من جواهر القاموس[2]، وشرح الرضي على الكفاية[3] وغيرهما، وهي نوعان:

أ ـ الترادف بالمساوي: وهو الذي أشار إليه الرازي في كتابه المحصول في علم أصول الفقه[4] بأنه تعريف للفظ بما يطابقه في الدلالة، وأشار إليه صاحب كفاية الأصول[5] بالتعريف بالمساوي مفهوماً، أي أنّ هناك كلمة تشغل موضع أخرى وتطابقها في الدلالة مفهوماً؛ لوضوحها في ذهن السائل.

استعمل الأصوليون المتكلمون السنة الأوائل في تعاريفهم الإسمية مسألة تبديل الألفاظ الخفية بألفاظ أوضح منها في ذهن السائل، وقد أشرت إلى ذلك في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان "التعريف بالإسم".

ب ـ الترادف بغير المساوي: وهو عبارة عن بيان معنى الألفاظ؛ وذلك بتبديل لفظ بآخر أخص منه مفهوماً أو أعم من اللفظ الغامض أو الخفي في

(١) النظفر، المنطق، ص٤٥.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى، ج٢، ص٥١.

(٣) الاسترآبادي، رضي الدين، ج٢، طهران، مؤسسة الصادق، ٦٨٨هج، ص٣٧٧.

(٤) ج١، ص٢٥٧.

(٥) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٤٦٣.

ذهن السائل، وقد أشار صاحب كفاية الأصول[١] إلى وجود هذا النحو من الاستعمالات بين الأصوليين في القرنين السادس، والسابع الهجريين في التعاريف الإسمية، حيث أشرت إلى ذلك في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان "التعريف بالإسم" كذلك.

تستعمل المترادفات اللغوية في مجال الدرس الفقهي، وكذلك في التعاريف الاسمية، فمثلاً: يستعمل الفقهاء مصطلحات فقهية مترادفة ككلمة (الحيض، والطمث)، (والستر، والحجاب)، (وابتاع، واشترى)، (والفجر، والصبح)، (والظهر، والزوال)، (والسلم، والسلف)... إلخ، وجاء الكثير منها "في فتاوى الفقهاء كتعبيرهم عن الغني بالموسر، وعن الموسر بالغني، وعن اليسار بالغنى، وعن الغنى باليسار، وفسّروا أحدهما بالآخر"[٢]، كما نجد هذا الترادف في الكثير من النصوص الشرعية التي انعكست في الاستعمالات الفقهية؛ مما دفع الأصوليين إلى دراستها تحت عنوان الترادف.

ولفقه اللغة في الترادف بيان وهو: أنّ الترادف في اللغة هو عبارة عن الألفاظ المتحدة المعنى والقابلة للتبادل فيما بينها واستعمالها في سياقات مختلفة، وقد بالغ بعض اللغويين في تحرٍّ وجمع الكلمات التي تدل على معنى واحد، حتى أنّ الأصمعي كان يتباهى بأنه يحفظ للحجر ٧٠ إسماً، ويرى البعض الآخر بأنّ الترادف ضرورة لغوية للتعبير عما يجول في النفس بألفاظ مختلفة، وربما نسي الإنسان أحد اللفظين فيُعبر عن مقصوده بالمرادف الآخر لبيان قصده في

(١) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٤٦٣.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٤١٦.

الشعر، والنثر، والكلام، وربما يؤتى بالمرادف للتأكيد والمبالغة، وقد ألَّف فيه لغويُّون كتباً كالأصمعي، وابن خالويه، والرماني، والفيروزآبادي... إلخ.

وفي الترادف آراء متعددة:

أ ـ فريق يؤمن بوجود الترادف في اللغة العربية كابن عربي، وثعلب ومن سلك سبيلهما، ويرى هؤلاء بأنّ بين المترادفات فروقاً دقيقة يجب ملاحظتها؛ لأنّ المترادفات لم تأتِ بمعنى واحد أو على بناء واحد.

ب ـ وفريق ينكر وجود المترادفات في اللغة العربية إنكاراً تاماً كأبي علي الفارسي، والسيوطي، فهناك إسم واحد والباقي وصف له.

ت ـ وفريق يقول بوقوعه على مر العصور.

ث ـ علماء اللغة الغربيون:

١ ـ منهم مَنْ يقول بظاهرة الترادف في اللغة ك (أولمان)، ولكن المترادفات عنده توجد في زمن معين لا تلبث أن تتغير بحيث يبتعد المرادف عن مرادفه مع مرور الوقت، ولا يصح استعمال أحدها مكان الأخرى بعد ذلك.

٢ ـ ومنهم مَنْ ينكر ظاهرة الترادف في اللغة ك (بلومفيلد الأمريكي، وفيرت الإنجليزي)؛ لأنّ الألفاظ إذا اختلفت صوتاً اختلفت في المعنى(١).

٣ ـ أن يدل اللفظ على عدّة معانٍ، وهو موضوع للجميع، من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر، وهو المشترك كلفظ (عين) الدّال على حاسة النظر، وينبوع الماء، وعين الذهب، ولفظ (جون) الدّال على الأسود والأبيض معا، وهذا النوع من المشترك يُسمى بالمشترك المعنوي، وهو لفظ

---

(١) د. عواد، فقه اللغة العربية، ص١٣٨- ١٤١.

تعدد معناه، كالجسم الذي يُطلق على الأرض، والإنسان، والحجر، والشجر وغيرها من الأجسام؛ لاشتراكها في معنى الجسمية، وهذا من الناحية المنطقية يعني: أنّ المشترك هو عبارة عن لفظ كلّي ينطبق على معان متعددة، والكلّي بحسب انطباقه على أفراده عند المناطقة إما متواطئ، أو مشكك.

يقول صاحب منتهى الدراية في توضيح الكفاية: "إنّ أهل اللغة نقلوا الاشتراك في جملة الألفاظ كالقرء (للطهر، والحيض)، والمولى (للسيد، والعبد)،... والبيع والشراء لفعل الموجب والقابل... إلخ من الألفاظ المذكورة في الكتب اللغوية.

وكما يكون نقل اللغويين متّبعاً في الألفاظ المتحدة المعاني، كذلك [يكون] في الألفاظ المتعددة المعاني"[1].

وهناك نوع آخر من المشترك وهو "الكلمة الواحدة التي تُعبِّر عن أكثر من معنى واحد"[2]، مع محافظتها على لفظها، وصوتها، ومثاله:

يا سيدا حاز لطفاً ... له البرايا عبيد
أنت الحسين ولكن ... جفاك فينا يزيد

فلفظ (يزيد) من المشترك اللفظي، إذ قد يكون معناه يزيد بن معاوية، وقد يكون معناه يزداد[3]، وهذا النوع من المشترك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلم؛ لأنّ نسبته إلى كلا المعنيين على حدٍّ سواء؛ ولهذا يحتاج

(١) المروج، ج١، ص١٧٠.
(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٤٧٣.
(٣) (م.ن)، ج١، ص٤٨٣.

إلى قرائن واضحة؛ لمنع كونه مخلاً بحكمة وضع اللفظ لمعناه، مع أنّ الغرض قد يتعلق بإجمال الكلام، والتورية على السامع أحياناً لغرض عقلائي.

والمشترك اللفظي قد يقع في ألفاظ القرآن الكريم؛ لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ... ﴾[1]، حيث استعمل القرآن الكريم المشترك،- وهذا المشترك موجود في لغة العرب، ومارسوه في كلامهم، وفهموه في حواراتهم، وخطاباتهم[2]-، في مثل: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[3]، فإنّ الفعل (عسعس) مشترك بين الإقبال والإدبار كما يقول الجوهري في الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية[4]، وابن الأثير* في النهاية في غريب الحديث[5]، فهو من الأضداد، وليس في ذلك نسبة محذور أو قبح أو إجمال لكلام الله تعالى.

يقول الرازي في كتابه المحصول في علم أصول الفقه حول المشترك اللفظي: "إنّ المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل، وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة، كما رُوي عن أبي بكر

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية (٧).

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٤٨٤.

(٣) (م.س)، سورة التكوير، الآية(١٧).

(٤) ج٣، ص٩٤٩.

* ابن الأثير، مبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني، الشافعي، عالم، وأديب، وناثر، شارك في تفسير القرآن، والنحو، واللغة، والحديث، والفقه، ولد بجزيرة بن عمر(٥٤٤هج / ١١٤٩م)، ونشأ بها، ثم انتقل إلى الموصل وتوفي بها (٦٠٦ هج / ١٢١٠ م)، ومن تصانيفه: النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول في أحاديث الرسول وغيرها. (معجم المؤلفين، عمر كحالة،ج٨، ص ١٧٤).

(٥) ج٣، تحقيق طاهر أحمد الزاوري، ومحمد الطناحي، ط٤، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤هج، ص٢٣٦.

أنه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار: من هو(؟)، فقال: رجل يهديني السبيل، وربما لا يكون المتكلم واثقاً بصحة الشيء على التعيين، إلا أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلاً يكْذِب ولا يُكذّب، ولا يُظهر جهله بذلك، فإنّ أي معنى يصح، فله أن يقول إنه كان مرادي"[1].

تشتمل العناصر الخاصة، والقرآن الكريم على ألفاظ مشتركة، فكيف يتعامل الفقيه معها ليستفيد منها الحكم الشرعي (؟).

في مثل هذه الحالة يلجأ الفقيه إلى البحث عن قرائن تعيّن المعنى المقصود، والتي يمكن أن يجدها في النصوص الأخرى التي تتعاطى بنفس الموضوع والمحور.

لا تُستعمل الألفاظ المشتركة في الحدود، ولا البراهين إلا مع نصب القرينة على إرادة المعنى المقصود وإلا ضاعت الفائدة من وراء استعمالها.

٤ ـ التضاد: وهو أن تحتمل الكلمة الشيء وخلافه أو الشيء ومنافيه، وعرّفه أهل المنطق بأنه: "الوجودان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يُتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر"[2].

والمراد بالضدين: ما كان من الصفات، ومثاله: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ...﴾[3]، فكلمة وأسرّوا بمعنى أظهروا، وتأتي بمعنى كتم كما لو قيل:

(١) ج١، ص٢٦٤.

(٢) المظفر، المنطق، ص٤٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية (٥٤).

وأسرّوا الحديث، أي كتموه، وهذا النوع من المشترك مستعمل في اللغة العربية، وخير دليل على إمكانه وقوعه في ألفاظ القرآن الكريم، وذهب الكثير من اللغويين إلى وقوعه في اللغة العربية الفصحى كالفراهيدي، وسيبويه، والثعالبي،... إلخ، وسيأتي تفصيله في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية".

ولفقه اللغة بيان في أسباب التضاد وهو:

١ ـ اختلاف اللهجات العربية في التعبير.

٢ ـ "رجوع الكلمة إلى أصلين، فتكون في دلالتها على أحد الضدين منحدرة من أصل، وفي هذه الحالة نكون بصدد كلمتين لا كلمة واحدة مثل: (هجد) وتعني: نام، كما وتعني سهر، فمعنى النوم منحدر من هدأ، ومعنى السهر من جدّ؛ لما في السهر من اجتهاد في منع النوم"[١].

(١) د. عواد، فقه اللغة العربية، ص ١٥٢.

الخاتمة

يعتبر أصول الفقه من العلوم التي وُلدت ورشدت في أحضان الحضارة الإسلامية، وهو لا يزال ينمو ويتطوّر منذ نشأته وحتى يومنا هذا،ـ عند الشيعة الإثني عشرية كقدر متيقن ـ، مستعينا بنتائج العلوم الأخرى كمبادئ تصديقية لمطالبه، حيث تقع تلك المبادئ صغرى لقياس الاستنباط عند معظم الأصوليين الإمامية، وهي بعينها مندكة في المسائل الأصولية عند البعض الآخر، حيث يُدار البحث فيها عند الجميع؛ ليُستنتج منها قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام؛ مما يعني أن هذا العلم هو علم وظيفي تمثل قواعده البنية التحتية لنتاج فقهي فوقي يعرض الموضوعات الخارجية، وأفعال المكلفين.

ولما كانت المسائل اللغوية من جملة المبادئ المهمة لهذا العلم، فقد ركز الأصوليون اهتمامهم على النظريات اللغوية، فسلكوا في تفسيرها مسالك شتى، ووضعوا فيها نظريات كاملة متكاملة ذات أسس ومرتكزات ترمي إلى تفسير كيفية نشأة اللغات، وكيفية علاقة اللفظ بمعناه، وكيفية وضع اللفظ لمعناه، ودلالة اللفظ على معناه، وتحليل اللفظ من جهة، والمعنى من جهة أخرى، وتنقيح مسألة الاشتقاقات اللغوية وهيئاتها المختلفة، وفلسفة علاقاتها بأصولها الاشتقاقية، وبيان الجمل التامة والناقصة مع التركيز على تفسير الجمل التامة الإنشائية، والخبرية؛ لأنّ المشرِّع الإسلامي استخدم أساليب إنشائية،

وخبرية؛ لإبراز إرادته خارجاً بواسطة الإخبار أو الإنشاء الفعلي أو القولي المتضمن لأحكام تكليفية أو وضعية، وهو ما يسعى الأصولي إلى استنباطه.

وقد وجدتُ المجال واسعاً للمقارنة بين نظريات فقه اللغة وفلسفة اللغة ونظريات أخرى، وبين نظريات علم الأصول في مجال اللغة، حيث قام الأصوليون بتحليل المسائل اللغوية إلى أصغر عناصرها الممكنة، وعملوا على إبراز وفلسفة شبكة العلاقات القابعة وراء الألفاظ والمصطلحات والجمل والمسائل اللغوية والمصطلحات الأخرى ذات الصلة بالبحث، كالأمور الاعتبارية، والانتزاعية، والتكوينية، والنظريات التي حيكت على أساسها، والمسالك المتبعة فيها، والحدود التي وصلت إليها، حيث نجح الأصوليون في تفسير الكثير من الأمور التي كبا فيها فلاسفة اللغة، بل وتجاوزوهم في تفسير الكثير من المسائل المطروحة في فلسفة اللغة والتي تتمحور في جزء كبير منها حول شبكة من العلاقات المنطقية التحتية التي تبتني عليها مسائل اللغة الفوقية.

والمميّز في نظريات علم الأصول، أنها غنية بالكثير من عناصر التفسير، والمصطلحات ذات الصلة بالواقع التي تفتقر إليها نظريات أخرى، فالفلسفة التحويلية مثلاً، تعتبر لغة الطفل مسألة أساسية في بنائها الفلسفي، حتى إنها تصل بلغة الطفل إلى كونه من أهل الوضع في اللغة، بينما يرى علم الأصول بأنّ لغة الطفل أما داخلة في مرحلة الوضع أو في مرحلة الاستخدام، ولما كان الطفل ليس من أهل الوضع النوعي حتى تؤسَّس على لغته نظريات يصح وصفها بالمدرسية؛ لأنه ليس من العقلاء؛ فهو إذا من المستخدمين للغة، فهو مؤدَّب، ومُلقَّن، ومستخدِم حتى يعقِل.

الباب الثالث

أصول الفقه
والاستدلالات المنطقية

الفصل الأول

الموقف من علم المنطق

عَرَف المسلمون المنطق اليوناني من خلال حركة الترجمة لمجمل التراث الأدبي، والعلمي اليوناني إلى اللغة العربية، ومن خلال رجال الدين المسيحي، والأديرة، والمدارس الدينية التي كانت منتشرة في الشرق؛ مما ساهم في معرفة هذا العلم، ولكنّ علماء المسلمين وقفوا من هذا المنطق مواقف متعددة، حيث قبله بعضهم، ورفضه بعض ثان[1]، في حين قبلته جماعة ثالثة من حيث الشكل وعملت على تعديل مادته بما يتناسب مع قبْلياتِها الفكرية والعقائدية[2].

ارتكزت مواقف علماء المسلمين تلك على خلفيات فكرية وعقائدية مُسْبَقة، وطرحت علامات استفهام حول حجم الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في عملية المعرفة على العموم ـ في ظل علم النحو الذي اعتبرته جماعة من كبار المفكرين الإسلاميين منطق اللغة العربية[3]، وفي ظل المعرفة النقليّة التي لا مجال للعقل للإصحار في ما ورائياتها ـ، وعمق هذا الدور، وإمكان الوثوق

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٧.

(٢) (م. ن)، ص٢٧.

(٣) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج١، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م، ص٨٨- ١٠٨.

بالمعرفة التي تتحصّل بواسطة العقل، وإمكان توأمتها مع المعرفة الدينية أم لا.

السلفيون وبعض الأصوليين المتكلمين السنة الأوائل رفضوا تدخل العقل في أمور المعرفة الدينية، ورفضوا معه العمل بالمنطق اليوناني الذي قوامه "حركة العقل بين المعلوم والمجهول"[١]؛ لأنّ العقل عندهم ينفعل بالمعرفة الدينية وليس فاعلاً فيها، ويمكن أن يخطئ، ومع ذلك سوف ينحسر هذا الطرح عن ساحة التداول لدى متأخري الأصوليين والمتكلمين السنة، مع ملاحظة أنّ كلمة (فاعل) لا تعني بأنّ العقل سيقوم بدور الكشف عن الأمور الماورائية، بل تنحصر مهمته في الأمور المادية وطُرُق تحصيل اليقين فيها، والاستدلال عليها وعلى المسائل الدينية؛ ولهذا قبِل المتأخرون منهم العمل بهذا المنطق من حيث الشكل دون المضمون، ويلخص ابن خلدون مواقف هؤلاء بقوله: "...ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي: الكلام في الحدود، والرسوم... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب المادة، وحذّقوا النظر فيه بحسب المادة..."[٢]، وللغزالي قدم السبق في مزج علم المنطق بعلوم المسلمين السنة على قول؛ "لتلك المقدمة التي وضعها في أول كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً (!)، وعلى هذا الأساس اعتُبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين [السنة]... ومنذ ذلك الحين، ـ [أي منذ مطلع القرن الخامس الهجري فما بعد]

(١) المظفر، المنطق، ص ٢٣.

(٢) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢.

ـ، بدأ الأصوليون المتكلمون [السنة] يتأثرون بالمنطق الأرسطي، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني مباحث الألفاظ..."[1].

ونحن إذا توقفنا هُنيهة أمام هذا الكلام، وعُدنا إلى الوقائع التاريخية للبحث عن مدى مطابقة هذا الكلام للواقع أو عدم مطابقته، فسنجد حواراً في كتاب "الإمتاع والمؤانسة"[2] بين يونس بن متى المنطقي، وأبي سعيد السيرفي النحوي (٣٢٦هج) حول علمي المنطق والنحو، يظهر منه بوضوح معرفة المسلمين وعلمائهم بعلمي المنطق والفلسفة قبل الغزالي ومقدمته تلك، ومما يؤكد هذا الكلام، عمل بعض أئمة المذاهب في القرن الثاني الهجري وما بعده بمسالك استنباط علل الأحكام التي اشتهروا بها، وبعض أشكال الأقيسة التي استخدموها في إثبات الأحكام لموضوعاتها عن عللها الظنية المستنبطة، والمعارك الفكرية التي جرت بين العاملين بهذه المسالك وبين أئمة أهل البيت عليهم السلام ولا سيّما الإمامين الباقر، والصادق عليهما السلام ـ اللذين نهيا عن العمل بالظن في علل الأحكام؛ لكون علل الأحكام الشرعية توقيفية، ونحن بدورنا سوف نقيّم تلك الأدلة والمسالك في هذا الباب، ونستطلع رأي المُحْدَثين والمنطقيين فيها؛ لتوضيح الأقيسة التي بُنيت عليها، وصدرت فتاوى فقهية وفق مؤداها.

وأما رأي علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام في المنطق وقوانينه، فيمكن تصيّده من خلال الأساليب الاستدلالية المنطقية المنْدَكّة في مؤلفاتهم الأصولية، وحواراتهم الكلامية قبل الغزالي، وقبل عصر الغيبة وبعده، والتي تكشف عن

(١) د.النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٢) التوحيدي، ج١، ص٨٨ـ ١٠٨.

أنّ معظم الأساليب الاستدلالية المنطقية كانت مستخدمة ومقبولة ومُسخَّرة لخدمة الدعوة الإسلامية في هذه المدرسة منذ البداية باستثناء تلك الأساليب التي كانت تلامس حدود استنباط علل الأحكام الشرعية بالظن، والتي كانت مرفوضة ولا زالت كذلك.

المشهور بين العلماء المسلمين، أنّ القوانين المنطقية تتداخل بجميع العلوم، والمنطق على العموم يدرس موضوعين رئيسيين هما: التعريف، والاستدلال، وهما من الأمور التي تعتمد على التحليل، والتركيب، والاستقراء، والاستنتاج، والبرهان العقلي؛ ولهذا لا غِنى عن تدخُّل العقل بمسائل العلوم المختلفة. ولما كان أصول الفقه يحتوي على مصطلحات، ومفاهيم لا بد من تعريفها، كما ويحتوي على قضايا لا بد وأن يُستدل على صحتها أو حجيتها، كان لعلم الأصول علاقة بعلم المنطق؛ لمعرفة طرق وقواعد التعريف عند بعض الأصوليين، وطرق وقواعد الاستدلال والبرهان من خلال القياس، والاستقراء، والتمثيل، وعكس القضايا، والتناقض، فمثلا: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وكل ظاهر في الوجوب حجة = صيغة الأمر حجة.

فهنا قياس منطقي من الشكل الأول بديهي، أنتج جملة خبرية تحتمل الصدق أو الكذب بحسب مدلولها، والأصولي يدرس في هذه القضية صغرى القياس (صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب)، بعد إحراز حجية كبرى القياس (كل ظاهر في الوجوب حجة) التي تُمثِّل قاعدة أصولية عُقلائية.

وهنا سؤال يطرح نفسه: هل علاقة أصول الفقه بالمنطق وضروب الاستدلال المنطقي هي علاقة شكلية ككل(؟)، أم أنّ علاقته به هي علاقة

شكلية فيما يخص التعاريف التي تبحث في الصفات الذاتية للشيء، وبعض ضروب الاستدلالات المنطقية دون بعضها الآخر (؟)، ولماذا (؟).

الجواب عن هذا السؤال يمكن تبيّنه مما سيلي:

ــ **التعاريف**: وهي طُرُق عامة للفكر البشري لتحصيل العلم التصوري، حيث اتخذت هذه الطُرُق اتجاهات متعددة؛ تبعاً لمواقف العلماء من الحد، ـ كما ذكرت ذلك في الفصل الأول من الباب الأوّل "أصول الفقه" ـ، وقد اتخذت هذه المواقف اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي قَبِل العمل بالتعاريف والاستدلالات المنطقية، ويمثل هذا الاتجاه مفكرون كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والخواجه نصير الدين الطوسي... إلخ.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي رفض العمل بالتعاريف والاستدلالات المنطقية وهاجمها بعنف، ويمثل هذا الاتجاه السلفيون، والأصوليون المتكلمون السنة الأوائل، وفقهاؤهم.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه السني الذي قبِل العمل بالحدود المنطقية منذ مطلع القرن الخامس الهجري فما بعد، رغم صعوبتها البالغة؛ لتعذر التعرُّف على حقائق الأشياء[1] وعلى أوصافها الذاتية، كما وقبل هذا الاتجاه العمل بالحُجج المنطقية من حيث الشكل دون المضمون، ويمثل هذا الاتجاه معظم الأصوليين والمتكلمين السنة المتأخرين.

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٢ ـ ١٤.

وأما علماء مدرسة أهل البيت ﷺ، فذهبوا وعلى امتداد التاريخ قبل عصر الغيبة الصغرى (٢٥٦هج) وبعده وحتى يومِنا هذا ـ إلى العمل بالقوانين المنطقية كمبدأ التناقض مثلاً، ومؤلفاتهم تضج بالتفريق بين الصفات الذاتية والعارضة، والتعاريف الحدية والتعاريف اللغوية، والأمر الظاهري والأمر الواقعي . . .الخ.

المناطقة، والفلاسفة اعتبروا أنه يمكن التمييز بين صفات الأشياء الذاتية وبين خواصها، وأعراضها، أي يمكن للعقل أن يكتشف صفات الأشياء الذاتية عبر وسائل أهمها:

أ ــ القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات: وهي قسمة تُجزّئ الشيء إلى أمور متباينة، فتعمل على تنويع المعاني، والمفاهيم وتميزها عن غيرها تميُّزاً ذاتياً.

ب ــ طريقة التحليل العقلي: وهي عبارة عن قسمة تفصيلية يقوم العقل من خلالها بتقسيم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصورة، كتقسيم الكلي إلى جنس، ونوع، وفصل، وخاصة، وعرض عام.

ت ــ الطريقة الاستقرائية: وهي أن يقوم الشخص باستقراء وملاحظة صفات جزئي معين أو عدة جزئيات، ومن ثم يقوم بالتمييز بينها ذهناً، فيلاحظ ما هو مشترك، فينتقل من خلاله إلى المعرَّف لتحديده، أي تحديد المعرَّف بما يوجد في جزئياته، وهذا النوع من التعاريف هو تعريف بخاصة الشيء، أي تعريفٌ بالرسم؛ لاحتمال وجود صفة أخرى لم يلاحظها المستقرئ في المفهوم خفيت عليه.

اعتمد الأصوليون هذه الوسائل،ـ والملاحظ أنّ هذه وسائل استُخدِمت من قِبل المناطقة، والفلاسفة للبحث في الأمور الواقعية ـ، في بحوثهم الأصولية كمبادئ تصديقية في التمييز بين مستويات متعددة من الصفات:

- الصفات الواقعية الذاتية أو العارضة.
- الصفات المستنبطة بواسطة مسالك العلة.
- الصفات التي جُعِلت علة للحُكم من قِبل الشارع.

في البحث الأصولي على العموم، اعتُبِرت هذه الصفات علة ثبوت الحكم لموضوعه بمفردها أو منضمة إلى شيء آخر معها بحيث تكون علة الحكم مركبة منهما، سواء كان ذلك من قِبل الشارع في الأحكام الجعلية، أو من قِبل القائس في العلل المستنبطة لدى جماعة المذاهب الأربعة من العاملين بتلك المسالك.

في البحوث المنطقية، تعتمد الحدود على العقل، حيث يقوم العقل بتحليل المعَرَّف، ومن ثم إعادة تركيب ما توصل إليه؛ لينتقل من معلوم القضية إلى مجهولها؛ وذلك بتحليل، وتمييز جهة الاشتراك عن جهة الافتراق في المفاهيم، فجهة الاشتراك إما أن تكون جنساً، أو نوعاً، أو خاصة، أو عرض العامّ، أي أنّ التحليل العقلي للمفهوم يعتمد على المتشاركات، والمتباينات، حيث يلاحظ المتشاركات فيفرزها وينوعها بحسب ما تتمايز به من صفات، فيستخرج منها الأجناس وهي المتشاركات، والفصول وهي المميزات التي تقسِّم الأجناس إلى أنواع بحسب صفاتها ومميزاتها الذاتية المتباينة؛ وبذلك يستخرج العقل مفردات الحدود من الجنس والفصل، ومفردات الرسوم من

الجنس والخاصة من خلال تحليله للماهية المشتركة[١] بين الذهن والخارج، حيث يميز بين الأجناس، والأنواع، والفصول، والخواص، والأعراض[٢] ثم يعيد تركيبها في تعريف؛ ليوضح، ويميز مفهوم المعرَّف بشكل جلي، أي أنّ العقل يقوم بتحليل الصورة المرتسمة في أُفُق النفس المعلومة بالذات، المطابقة للمعلوم الخارجي المعلوم بالعرض، حيث تكون الصورة الذهنية مرآة ما في الذهن لما في الخارج، وهي المعبَّر عنها بالماهية[٣].

بهذا النحو يسهُل على العقل درك بعض ذاتيات الأشياء، وقد يعسُر بعضها الآخر[٤] عليه؛ لأن "درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ منها واحد عسر..."[٥]؛ ولذا قال بعض العلماء بأنّ أكثر التعاريف التي تحتوي عليها الكتب هي حدود رسمية[٦].

وأما بالنسبة إلى علم الأصول، فإنّ الحدود الأصولية على الأعم الأغلب حدود إسمية كما صرح به كبار الأصوليين كالرازي، وصاحب كفاية الأصول وغيرهما- كما أوضحت ذلك في الفصل الأول من الباب الأول "أصول الفقه"-، باعتبار أنّ التعاريف الإسمية مختصة بالجهات الاعتبارية، وعلم الأصول من وجهة نظر كبار الأصوليين يُعتبر من العلوم الاعتبارية، ويوضح صاحب كفاية الأصول هذا المسلك بشكل جلي بقوله: "ولا يخفى

(١) بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص٧٦.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٦٧ ـ ٤٠٣.

(٣) بدوي، (م.س)، ص٧٦.

(٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٤.

(٥) (م.ن)، ص ١٤.

(٦) (م.ن)، ص١٤.

أنّ اختلاف عبارتهم في بيان [معنى الاجتهاد]، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته؛ لوضوح أنهم ليسوا في بيان حده أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح إسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ [بلفظ] آخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم، ومن هنا انقدح أنه لا واقع للإيراد على تعريفات ـ [الحاجبي، والعلامة، والبهائي[١]] ـ، بعدم الانعكاس أو الاطراد كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علاّم الغيوب..."[٢].

وبناء عليه: يمكن تسجيل ما يُتوهم أنه ظاهرتان متعارضتان في أقوال علماء الأصول الإمامي:

الأولى: اعتبار علم الأصول من العلوم الاعتبارية لدى جهابذة هذا العلم، وبالتالي فالتعاريف الإسمية تتماشى وهذا المسلك.

الثانية: أنّ من يتعمق في دراسة المسائل الأصولية في هذه المدرسة، يجد استخداماً لمصطلحات وقواعد فلسفية تنتمي بطبيعتها لمدرسة الحكمة المتعالية ـ كما سنوضحه في باب "أصول الفقه والنظريات الفلسفية" ـ، ولعل قول القائل بأنّ هذا الاستخدام لتلك المصطلحات والقواعد إنما هو استخدام من حيث الشكل من دون إرادة واقعها التكويني أو الفلسفي، هو ناظر إلى حل هذا التعارض بين اعتبار علم الأصول من العلوم الاعتبارية، وبين استخدام

---

(١) الخرساني، كفاية الأصول، ص٤٦٣.

(٢) (م. ن)، ج١، ص ٤٦٣.

المصطلحات والقواعد الفلسفية في حياكة بعض المسائل الأصولية.

نعم، بعض المسائل الأصولية يمكن تجريدها عن المصطلحات والقواعد الفلسفية، أو اعتبار تلك المصطلحات والقواعد على أنها مستخدمة من حيث الشكل، ولكن هل يجري ذلك في جميع المسائل الأصولية التي تمتزج مسائلها بمبادئ كأصالة الوجود واعتبارية الماهية (؟).

وأما فيما يخص المسائل والاستدلالات المنطقية، فالملاحظ أنّ بعضها مستخدم من حيث الشكل في الدراسات الأصولية، بينما بعضها الآخر كمبدأ التناقض من الصوبة بمكان القول بأنه مستخدم من حيث الشكل، لكونه مندكاً بشدة في الدراسات الأصولية.

وعليه يمكن القول بأنّ علاقة أصول الفقه بالمنطق هي علاقة شكلية فيما يخص البحث في الحدود التي تبحث في الصفات الذاتية، وهي علاقة شكلية فيما يخص بعض ضروب الاستدلال المنطقي، ولكن في بعضها الآخر كمبدأ التناقض، من الصوبة بمكان فصله عن القوانين المنطقية؛ وهذا يعني أنّ العلاقة بين العلمين وطيدة، وسيأتي مزيد كلام في هذه المسألة وكيفية حلها لدى كلامنا حول مسألة الاستدلال المباشر تحت عنوان "مبدأ التعاكس".

الفصل الثاني

الاستدلال المباشر

الاستدلال:

١ ــ لغة: الدليل قد يأتي بمعنى الشخص الدالّ على الطريق، ودل، يدل، دلالة، وجمعه أدلة، وأدلاء، وقد يأتي بمعنى ما يُستدل به؛ لكونه مشتقاً من الدليل.

والاستدلال على زنة إستفعال، وهو "فعل المستدل"[١]، وهو "طلب معرفة الشيء من جهة غيره"[٢]، فكل "من توصّل بدلالة إلى حكم من الأحكام، كان مستدلاً عليه سواء كان ذلك الدليل نصّاً أو قياساً، فصار لنا استدلالاً أعم من قولنا قياس"[٣].

والاستدلال: "هو الانتقال من أشياء مسلّم بصحتها إلى أخرى ناتجة عنها بالضرورة، وتكون جديدة عن الأولى، فيجب... أن يختلف الأصل عن نتيجة الاستدلال"[٤].

(١) العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، ط١، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٢، هج، ص٢٣٢.

(٢) (م.ن)، ص٤٦.

(٣) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ص٦٧٢.

(٤) بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص١٣٩.

٢ ـ **أصوليّاً**: الأدلة، والحجة، والقاعدة: الأدلة تُطلق على القاعدة أو الحجة تجاوزاً[١].

والأدلة: هي القاعدة والواسطة في الإثبات.

والدليل هو: "الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"[٢]، فصحيح النظر المراد به: الأسس المنهجية السليمة.

ومطلوب خبري: هي النتيجة المتوصل إليها بواسطة الدليل، وتكون جملة خبرية تحتمل الصدق أو الكذب.

وقد يُطلق الدليل ويراد به:

- **الحجة**: وهي القاعدة التي يحتج بها بعد توفر شروط الحجية لها.
- **البيّنة**: وهي إقامة إثبات على شيء بواسطة أدلة علمية أو فلسفية، بحيث يقتنع العقل ويذعن لها بالقبول، وهذا النحو من الإذعان خاضع لقوة الدليل وثباته، فمتى ضعف الدليل اختل البرهان واليقين.

في الاستدلال، يستعين الأصولي بوسائل كالقياس، والاستقراء، والتمثيل، والتناقض، والتضاد، وعكس القضية، وما شابهه من وسائل؛ ولهذا نجد أنّ هناك علاقة ما بين المسائل المنطقية والاستدلالات الأصولية كما سيأتي بيانه.

٣ ـ **منطقيّاً**: عُرِّف الاستدلال بأنه: "إقامة الدليل؛ لإثبات المطلوب"[٣]، إما بأسلوب مباشر أو غير مباشر.

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٧.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩.

(٣) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ص ٣٧١.

ـ مرتكزات الاستدلال المباشر:

للاستدلال المباشر مرتكزات ومبادئ يعتمد عليها ومنها:

- مبدأ التناقض.
- مبدأ التعاكس.

ـ مرتكزات الاستدلال غير المباشر:

وللاستدلال غير المباشر مرتكزات ومبادئ يعتمد عليها ومنها:

- مبدأ الاستقراء.
- مبدأ القياس.

ـ مرتكزات الاستدلال المباشر:

وهي المبادئ التي يعتمد عليها الاستدلال المباشر في إثبات مطالبه وأهمها:

(أ) مبدأ التناقض:

يعتبر التناقض من القوانين العقلية الأساسية البديهية التي يرتكز عليها الذهن البشري في إثبات مطلبه، وهو يعني السلب والإيجاب أو الوجود والعدم، وهما أمران لا يجتمعان في شيء واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد، كما أنهما لا يرتفعان كذلك، ولا يوجد واسطة* بينهما[1].

* نقد بعض الأصوليين والمتكلمين السنة الأوائل قانون الهو هوية، وقانون عدم ارتفاع النقيضين، وقانون عدم الجمع بين النقيضين، وانعكست مبانيهم في الدراسات العقائدية في مبحث الصفات الإلهية لدى بعض الفرق كالمعتزلة، والأشاعرة، ـ كما أوضح ذلك الدكتور النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ، ولكن بعد القرن الخامس الهجري خف زخم هذا الاتجاه لدى العاملين به، وتضاءل حجمه بعد دخول المباحث المنطقية في الدراسات الأصولية لديهم كمبادئ تعتمد عليها هذه الدراسات

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص١٦.

والتناقض إما أن يقع بين مفردات كإنسان ولا إنسان، وإما أن يقع بين قضايا كالإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود[1].

استعمل الأصوليون بشكل عام مبدأ التناقض في الاستدلال المباشر بين القضايا؛ لاستنتاج قضية من قضية أخرى، وهذا دليل على قوة تأثير القوانين المنطقية في الدراسات الأصولية، كما ويلاحَظ استعمال الأصوليين بشكل عام للأدلة المتخالفة، والمتضادة،- وخصوصا الإمامية منهم -، في الاستدلال المباشر كما يلي:

١ ـ التخالف:

بالاصطلاح المنطقي: هو التغاير، وهذا التغاير إما أن يكون بالذوات المشخصة كمحمد، وعلي، وإما أن يكون بالصفات كإنسان، وفرس المتخالفين من جهة تغايرهما بالإنسانية، والفرسية، وإن كانا مشتركين بالجنس كالحيوانية.

"ثم إن التخالف قد يُطلق على ما يُقابل التماثل، فيشمل[بالتغاير] التقابل أيضا، فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح بأنهما متخالفان"[2]، فيشمل التخالف مبدأ التناقض؛ وبهذا النحو من التخالف اعتبر الأصوليون الإمامية مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والأوامر والنواهي من العناوين المتخالفة.

أ ــ العام والخاص:

العام: وهو اللفظ الشامل المستوعب بحكمه لجميع أفراده، وجزئياته.

---

(١) حاشية ملا عبد الله على التهذيب، ط٢، بيروت، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٨ م، ص١١٥.

(٢) المظفر، المنطق، ص٤٧.

الخاص: وهو الاستثناء من شمول العام، أو إخراج وتخصيص لبعض الأفراد أو الأجزاء واستثناؤها من حكم العام؛ وذلك من خلال حمل العام على الخاص، أو تخصيص العام بحكم الخاص، أو قصر حكم العام على بعض أجزائه[1]؛ لأنّ دلالة الخاص في أفراده أقوى ظهوراً من دلالة العام في أفراده، فالخاص قد يكون نصّاً في معناه، أو أظهر دلالة من ظهور العام في معناه، والأظهر يقدم على الظاهر أصوليّاً عند الإمامية؛ لأنه أقوى دلالة.

والتقابل بين لفظي العام والخاص إنما يُتصور من جهة أنّ العام هو "ما تناول لفظه شيئين فصاعداً"[2]، بينما الخاص هو "ما تناول شيئاً واحداً"، فالتقابل بينهما في نظر أصوليي الإمامية القدماء[3] تقابل إفراد وجمع.

ب ـ المطلق والمقيد:

المطلق: وهو "ما دل على معنى شائع في جنسه"[4] كقولنا: أعتق رقبة، فالإعتاق شامل للرقبة المؤمنة، والكافرة.

المقيد: وهو الدليل الخاص الذي يعمل على تضييق دائرة الدليل المطلق من خلال معارضته، فالدليل المقيد يعارض الدليل المطلق وينافيه ويكذبه في ظهوره ببعض أفراده كقولنا: أعتق رقبة مؤمنة.

فالمقيد يعارض إعتاق الرقبة الكافرة، بينما يجوّزها المطلق في قولنا: أعتق رقبة؛ ولهذا يُحمَل المطلق على المقيد؛ لإمكان الجمع بينهما؛ لكون التكليف

(١) المظفر، أصول الفقه، ص١٢٩.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص١٩٧.

(٣) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٢٢١.

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٥٧.

في المطلق هو نفس التكليف في المقيد، وأما إذا كان حكم المطلق مخالفاً لحكم المقيد، فلا يُحمل المطلق على المقيد إلا بدليل منفصل، ومثال التخالف في الحكمين: أكرمْ هاشميّاً، وجالِسْ هاشميّاً عالماً.

ت ــ الأوامر والنواهي:

في الأوامر، المبنى المشهور لدى أصوليي الإمامية، أنّ الأمر يتعلق بالطبيعة، والطبيعة تتحقق بفرد واحد، وأما النهي، فإنه يتعلق بإعدام جميع الأفراد، فالأمر والنهي متقابلان وأحدهما بمثابة النقيض للآخر، وهما كالسالبة الكلية والموجبة الجزئية، فالسالبة الكلية ترتفع بالموجبة الجزئية، والموجبة الجزئية تتحقق بفرد واحد في الطبيعة المأمور بها، بينما السالبة الكلية تتحقق بإعدام جميع الأفراد دفعة واحدة، أي لا يأتي بأي فرد، وإذا أصبح هناك سلب كلي، فمعنى ذلك أنّ الموجبة الجزئية كاذبة، فما يقتضيه العقل في الأوامر هو أن تتحقق الطبيعة بفرد، وما يقتضيه العقل في النواهي هو أن تعدم كل الأفراد دفعة واحدة سواء كانت طولية أم عرضية.

٢ـ التضاد:

كلمة ضد تعني المعاند، والمخالف، والمنافي، وهي تعني كذلك الند، والكفء، فتكون الكلمة من الألفاظ المتضادة في اللغة، ولها مصطلحان عند علماء الإمامية أحدهما منطقي، وآخر أصولي:

١ ــ **الضد المنطقي**: ويُراد به: الوضعان المتقابلان، المتعاقبان على موضوع واحد، لا يجتمعان فيه ولكن يرتفعان كالحرارة والبرودة، والفضيلة والرذيلة.

٢ ـ **الضد الأصولي**: وهو مصطلح خاص بالأصوليين، ويُراد به معنى أعم من مصطلح المناطقة، فيشمل النقيض، أي يُراد به "مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً"[١].

سُمي الضد المنطقي أصولياً بالضد الخاص، ويُراد به الأمران الوجوديَّان، بينما الضد الأصولي سُمي بالضد العام، ويراد به النقيضان كالوجود والعدم.

الضد الخاص: ويُراد به الفعل الوجودي المنافي للمأمور به.

الضد العام: ويُراد به ترك الإتيان بالمأمور به النقيض للمأمور به، فمثلا: لو أمر الشارع بإزالة النجاسة عن المسجد مع ضيق الوقت، فهل يقتضي ذلك النهي عن الصلاة أم لا(؟)، فالإزالة والصلاة ضدان، كما أنّ الإزالة وعدمها ضدان أيضا، أي أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا(؟).

حق المسألة ذكرها ضمن مسألة الملازمات؛ لأنّ في الاقتضاء تلازماً، أي أنّ الأمر بالشيء على نحو إيجاب الفعل، هل يستلزم النهي عن ضده على نحو الحرمة(؟)، ولكن بسبب ورود جهة التناقض في الضد العام ذكرنا المسألة هنا.

اختلف الأصوليون من المعتزلة، والأشاعرة، والإمامية[٢] حول إدراج المسألة ضمن مباحث الألفاظ ـ لكونها تتحدث عن تقابل الألفاظ ـ، أو إدراجها

---

(١) الخرساني، كفاية الأصول، ص١٢٩.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٣٦٨- ٣٧٠.

ضمن مباحث المستلزمات العقلية؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلاً؛ لكون المسألة مما تُدرك ببديهة العقل؛ ولأنّ العقل قادر على الالتفات والتمييز بين ما هو مهم وما هو أهم.

ثم إنّ أصل المسألة عند علماء الإمامية مرّة يُنظر إليها في أول أزمنة الإمكان، ومرّة تُحل بناء على الترتب، ومرّة ثالثة بناء على الأمر بالطبيعة، ومرّة رابعة يُنظر إليها في آخر أزمنة الإمكان مع عدم وجود مندوحة بين الضدين وهو ما نتحدث عنه هنا.

ثمرة المسألة: تظهر ثمرة المسألة في الضد الخاص فيما لو كان المأمور به إنقاذ نفس محترمة من الغرق وقد حضر وقت أداء الصلاة، وكان وقت الصلاة مضيقاً، فالصلاة هنا ضد خاص بحيث لو أنقذ المكلف النفس المحترمة من الغرق، فإنه سيفوِّت على نفسه فعل المأمور به الصلاة، في هذه الحالة يوازي العقل أيهما يقدم على الآخر(؟)، وأيهما في نظر الشارع أهم، إنقاذ النفس المحترمة من الغرق، أم أداء الصلاة المأمور بها مع ضيق وقتها(؟)، فإذا كان إنقاذ النفس المحترمة هو الأهم، وقام المكلف فأدى الصلاة، فإنّ صلاته ستقع باطلة على ما هو شائع من مسالك الأصوليين؛ لأنّ الأهم في نظر الشارع هو إنقاذ النفس المحترمة، وهذا التعارض بين الضدين، والتزاحم بين الأهم والمهم يسلط الضوء على تعارض الأدلة، وتزاحمها، واجتماع أمر ونهي على محل واحد، وهو ما ينبغي التعرض له؛ لعلاقته بالمطلب:

أ ـ التعارض:

لغة: الاعتراض يعني العند[١]، ويأتي بمعنى الإظهار[٢].

اصطلاحاً:أن يكون هناك تمانع بين مداليل الأدلة "على وجه التنافي، والتضاد"[٣] ولو عَرَضاً في بعض نواحيها، حيث يحصل التكاذُب بينها، سواء كان التنافي في مدلولها المطابقي، أو التضمني، أو الإلتزامي[٤]، وهذا التنافي بين مداليل الأدلة إنما يحصل في مقام الاستدلال.

والمقصود بالتنافي والتضاد، هو التنافي والتضاد بالاصطلاح المنطقي، وهذا التنافي يلاحظ كثيراً بين مداليل الأدلة اللفظية؛ ولهذا ركز البحث الأصولي على وضع الحلول العلاجية لها.

ـ أسباب التعارض:

هناك عوامل متعددة أدت إلى حدوث التعارض وأهمها:

١ ـ الدس، والتشويه الذي يؤدي إلى اختلاف الحديث الذي يُنسب إلى المعصوم، وقد بدأ هذا الأمر في عهد النبي ﷺ حتى قام خطيباً فقال: "**من كذب علي متعمداً فليتبوَّأ مقعده من النار...**"[٥].

٢ ـ عدم التمييز بين الناسخ والمنسوخ من أحاديث النبي ﷺ وأئمة أهل

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ط١، (د.م)، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هج، ص٣٠٨.

(٢) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج٤، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ص١١.

(٣) (م.ن)، ج٤، ص١١.

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٨٧.

(٥) القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربة، ج٣، تحقيق علي جمال أشرف، ط١، (د.م)، دار الأسوة، ١٤١٦ هج، ص٤٠٩.

البيت عليهم السلام؛ لأنّ بعض أحاديثهم كان ينسخ بعضها الآخر[1]، فعدم التمييز بينها يؤدي إلى وقوع التعارض فيما بينها.

٣ ـ أن يقع التعارض بين دليلي الحاكم والمحكوم، كما سيأتي بيانه.

٤ ـ فقدان القرائن: والقرينة هي ما يصاحب الحديث من أمر له مدخليه في بيان المطلوب من الحديث، وهي إما أن تكون مقالية،ـ أي الكلام الذي يتدخل في بيان المقصود من الحديث ـ، أو حالية،ـ ما يحتف بالشيء من أفعال أو أحوال لها علاقة بإيضاح المراد من الحديث ـ، وإما أن تكون قرينة خاصة،ـ أي تختص بشيء معين ـ، أو تكون عامة، ـ وهي التي يفهمها عامة الناس ـ.

تُقدم القرينة على ذي القرينة عند الأصوليين؛ لأنها تصْرِف المعنى عن إطلاقه أو عمومه إلى ما تفيده القرينة؛ وأما إذا شُك في وجود القرينة، فالأصل عدمها.

يقع التعارض بين الأحاديث فيما لو ضاعت القرائن التي تكتنفها النصوص، وهذا يحدث نتيجة تقطيع الحديث، أو الغفلة عن القرينة أثناء نقل الحديث أو الرواية.

٥ ـ التصرف بالحديث من خلال نقله بالمعنى دون الحِفاظ على حرفية ألفاظه، وهذا أدى إلى تعارض النصوص؛ نتيجة لتغير مداليلها إما لغفلة الراوي، أو لعدم قدرته على ضبط تمام المعنى المنقول؛ مما أدى إلى التصرف بالروايات بحسب المعنى المنقول، وبالتالي تعارضها.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٤٦٦.

٦ ـ تقطيع الحديث أو تجزئته إلى مقاطع؛ طلباً للاختصار أو الاستبدال، ويكثر هذا في الأحاديث الطوال؛ مما يؤدي إلى فوت معرفة الحكم الشرعي كاملاً؛ وقد يؤدي إلى تعارض بين الحكم الموجود في الحديث المقطّع وبين الحديث المفصّل.

٧ ـ التقية، أي الاستتار والخباء[١]، والتقية هي التي يلجأ إليها الإنسان كإجراء وقائي[٢]؛ لاتقاء وقوع خطر يدفعه عن نفسه، وأشهر من مارس التقية هم أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأصحابهم عندما كانت الضرورة تدعو إلى ذلك، كالخوف على نفس، أو مال، أو عرض، أو مذهب، أو طائفة، فعن "... أبي عمرو الكناني* قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك... بأيهما كنت تأخذ(؟)، قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو..."[٣].

موارد التعارض:

يقع التعارض بين الدليلين الظنيين وليس بين القطعيين؛ لاستحالة اجتماع

(١) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٢، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢، (د.م)، مكتب الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هج، ص ٦١٥.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص٣٧.

* معقل بن عمرو الكناني، كوفي من أصحاب الصادق عليه السلام. (معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٩، ص ٢٥٣).

(٣) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج٩، (د.م)، (د.ن)، (د.ت)، ص١٢١.

النقيضين عند شخص واحد، كما ولا يقع بين دليل ظني وآخر قطعي؛ لانتفاء الظني بالقطعي، وينتفي التعارض فيما لو كان أحد الدليلين حاكماً على الآخر أو وارداً عليه، وسيأتي بيان معنى الحكومة، والورود.

- مرجحات التعارض:

الأدلة المتعارضة إذا استحكم تعارضها، فإمّا أن يكون بينها تفاضل أو تعادل، فإذا كان بينها تفاضل بأن كان لأحدها مزية على الآخر يمكن ترجيحه بها، فإنه يُرجَّح ذو المزية ويُطرح الآخر[1] كالترجيح بشهرة الرواية، وأما إذا كان بينهما تعادل، فالترجيح إما أن يكون بصفات الراوي، - عند البعض -، كالعدالة، والفقاهة، وصدق الحديث، والورع... الخ، أي قدم الفاضل على المفضول، وإما أن يكون بقوة السند أو الدلالة، كتقديم أحد الدليلين على الآخر إذا كان أخص من الآخر؛ لأنّ الخاص يُقدَّم على العام، وهو بمنزلة القرينة على العام؛ والقرينة أقوى ظهوراً من العام، فتُقدم على عموم العام.

وأما إذا كان الحديثان لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، فإذا كان ذلك في عصر المعصوم، فإنه يُرجَع إليه في حل التعارض، وأما في زمن الغيبة، فإنه يُرجَع إلى التخيير عند البعض، كما سيأتي في باب "أصول الفقه والمبادئ الكلامية"، أو التساقط.

ومِن المميزات التي يتم فيها ترجيح أحد الخبرين على الآخر، ما يرتبط بدلالة الحديث، فالحديث الموافق لكتاب الله، ولسنة نبيه، والمخالف للعامة،

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٤٩٠.

يتم ترجيحه على الآخر في مقام العمل.

والمراد بموافقة الكتاب، والسنة: أن يعتضد "... أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور..."(١)، والمراد بالعامة: "... أولئك الرعاع، وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث، حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً... وليس المراد بالعامة... أولئك الأئمة الذين عُرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم؛ لأنّ هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق عليه السلام كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن بحيث يكوّنون رأيا عاما ليصلح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم"(٢).

ب ـ التزاحم:

١ ـ **تعريفه**: وهو "صدور حكمين من الشارع المقدس، وتنافيهما في مقام الامتثال اتفاقا"(٣)، فلا يستطيع المكلف الجمع بينهما، ـ كما هو الغالب في باب التزاحم ـ، أو هناك دليل من الخارج يدل على عدم إرادة الجمع بينهما؛ أي هناك تضاد بين الواجبين، فيعجز المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال(٤)؛ لأنّ أحد التكليفين يزاحم الآخر، فإما أن يوقع المكلف هذا التكليف أو ذاك؛ لأنّ كلا الحكمين إلزامي.

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج٤، ص٧٣.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٦٩- ٣٧٠.

(٣) (م.ن)، ص٣٦٤.

(٤) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ح٢، ص١٨٩.

٢ ـ مرجحات التزاحم: تنتهي مرجحات التزاحم جميعها إلى قانون تقديم الأهم على المهم؛ ولما كانت الأهمية تختلف جهاتها، ومناشئها، فلا بد من استعراض هذه الجهات، والمناشئ ليتضح أمرها، وهي كما يلي:

أ ـ أن يكون أحد الواجبين له بدل مع كون الواجب الآخر المزاحم لا بدل له، فالواجب الذي له بدل إما أن يكون اختيارياً كخصال الكفارة، أو اضطرارياً كالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة، وكإنقاذ نفس محترمة كاد أن يودي بها الظمأ مع الأمر بالوضوء ـ على فرض وجود ماء قليل لا يتسع لهما معا ـ، وحيث إنّ الوضوء له بدل وهو التيمم، وإنقاذ النفس لا بدل له، فلا بد من تقديم ما لا بدل له على ما له بدل.

ب ـ "أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فوريّاً مع كون المزاحم له موسعاً، فإنّ المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها"[1].

ت ـ أن يكون هناك واجبان كل منهما مضيق، مع كون أحدهما صاحب الوقت المخصص دون الآخر، كأداء الصلاة اليومية في آخر وقتها مع مزاحمة صلاة الآيات لها في وقتها، فتُقدَّم الصلاة اليومية؛ لاختصاصها بوقتها فهي أولى به.

ث ـ "تقديم ما كان مشروطا بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، كتقديم الأمر بالوفاء بالدين على الأمر بالحج؛ لأخذ الاستطاعة [في الحج] شرطاً بلسان الدليل، والقدرة إن أخذت بلسان الدليل سُميت

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٩١.

شرعية؛ لأنّ أخذها بلسان الدليل يكشف عن مدخليتها في الملاك ،[فينتفي الملاك بانتفائها، أي أن المشروط عدم عند عدم شرطه]، وإن لم تؤخذ القدرة بلسان الدليل سميت عقلية"(١)؛ لأن عدم أخذ القدرة في لسان الدليل العقلي يكشف عن عدم مدخلية الشرط في الملاك، فإذا انتفى الشرط، فإنه لا ينتفي الملاك معه، وبالتالي فالقدرة بالنسبة للدليل العقلي داخلة في تحقيق الامتثال لا في أصل الملاك؛ ولهذا يُقدَّم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية؛ لبقاء ملاكه على كل حال سواء انتفى الشرط أم لم ينتفِ، فالمشروط بالقدرة العقلية ليس عدماً عند عدم شرطه.

ج ـ "أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها،ـ على فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً وهو متمكن من أحدهما فقط"(٢) ـ، فإنه يُقدَّم مستقرَّ الوجوب في محله؛ لكونه منجزاً في حقه؛ ولحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه، فإذا فعله، لم يبق مجال للمتأخر.

ح ـ أن يدرك المجتهد بأنّ هذا الواجب أهم في نظر الشارع من غيره، أو هو أولى بالتقديم من غيره، ومناط الأهمية يعرف إما من الأدلة، وإما من مناسبة الحكم لموضوعه، وإما من معرفة أقوى ملاكات الأحكام

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٦٥.
(٢) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٩٢.

بتوسُّط الأدلة السمعية؛ ولهذا فإنّ الأولوية تختلف باختلاف الموارد، وليس لها ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك إلا إحساس المجتهد بهذه الأولوية أو الأهمية ومثاله:

١ ـ أن يكون الحكم فيه حفاظٌ على بيضة الإسلام، فإنه أولى بالتقديم على غيره في مقام مزاحمة غيره له.

٢ ـ أن يتعلق الحكم بحقوق الناس، فإنه أولى بالتقديم على غيره من التكاليف الشرعية الأخرى المزاحمة له على ما هو شائع في لسان بعض الأصوليين.

٣ ـ "ما كان من قبيل الدماء، والفروج، فإنه يُحافَظ عليهما أكثر من غيرهما؛ لما هو معروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرهما، فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن أو حفظ ماله، فإنّ حفظ نفسه مقدَّم على حفظ ماله قطعاً"(١).

٤ ـ "ما كان ركناً في العبادة، فإنه مقدَّم على ما ليس بركن عند التزاحم، كما لو وقع تزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإنّ الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة... وكما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه فتنة بينهم، فإن [الكذب في] الصلح مقدَّم على الصدق، وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي"(٢).

وعلى هذا، فلو احتمل المجتهد أهمية أحد المتزاحمين، "فإنّ الاحتياط

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٩٣.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص١٩٣.

يقتضي تقديم محتمل الأهمية، وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات؛ [ولهذا لا] يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين بل يكفي الاحتمال..."[1].

ـ فلسفة التزاحم:

تعتبر مرجحات التزاحم منقِّحة لصغرى الإدراك العقلي التي تعبّر عن أهمية أحد الأمرين ذاتاً أو عرضاً، حيث يكون منشأ إدراك هذه الأهمية هو المحافظة على التكليفين معاً، كما في تقديم المعيّن على المخيّر، والمضيّق على الموسّع، وما ليس له بدل على ما له بدل... إلخ، والمقياس المعتمد في التقديم هو إدراك أو إحساس المجتهد بأهمية أحد التكليفين وأرجحيته على التكليف الآخر المزاحم، حيث يكون تقديم الأهم من باب تعيين الحجة الفعلية من بين الأدلة اللفظية المتزاحمة؛ وذلك لاستحالة امتثال التكليفين معاً كما هو الفرض، فيكون المرتفع هو التكليف المهم؛ لأنه مرجوح، ولا نحتمل أن يُلزمنا الشارع بالتعبد بالمهم ويرفع اليد عن التكليف الأهم، هذا إذا كان هناك مهم وأهم، وأما إذا تساوى التكليفان بأن كان أحدهما أقدم زمناً من حيث ظرف الامتثال، قُدِّم الأقدم بحكم العقل، وإلا فإنّ المكلف مخيَّر في امتثال أيهما شاء عند تساوي الاحتمالات.

والواضح من مجموع ما سبق بيانه في مقام التزاحم، أنّ للعقل قدرة على التمييز بين ما هو مهم وما هو أهم، وأنّ الأهم هو المطلوب لدى الشارع؛ لأنه الراجح، فالقانون الذي تُعالَج به حالات التزاحم هو تقديم الأهم على

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٩٤.

غيره؛ لأنّ الاشتغال بالأهم ينفي موضوع المهم،ـ من دون إلغائه-، دون العكس، والذي يحدد هذه الأهمية هو إحساس المجتهد وإدراكه لأهمية أو أرجحية أحد الدليلين على الآخر، أي أنّ هذا المورد من الأمور التي يحكم بها العقل العملي للمجتهد؛ تبعاً لإحساسه بقوة الدليل عند تعادل المتزاحمين، وهذا الأمر فيه مساحة من حرية الاختيار التي ينالها المجتهد؛ ليختار أقوى الأدلة في نظره، فيفتي وفقاً لمؤداها.

ت ـ اجتماع أمر ونهي على محلّ واحد:

تُصدّر المسألة في علم الأصول عادة بالسؤال التالي: هل يجوز اجتماع أمر ونهي على محلّ واحد (؟).

ـ تحليل المسألة:

أ ـ مرة ينظر الأصوليون للأمر والنهي في عالم الجعل والاعتبار.

ب ـ ومرّه ينظرون إليهما من جهة الامتثال وقدرة المكلف على الامتثال.

ت ـ ومرّة ينظرون إليهما من جهة عالم المبادئ،ـ المصالح والمفاسد ـ، والمعروض من حيث كونه ذاتياً أو خارجياً عرضياً.

بعض الأصوليين قال بأنّ الأمر في عالم المبادئ الذاتية يعني المحركية، والنهي يعني الزجر، ولا يُعقل الجمع بين المحركية والزجر من المولى؛ للزوم التناقض، فلا تضادَّ بين المحركية والزجر، فإما أن يصدر هذا عن المولى أو ذاك، وأما في عالم المبادئ والمعروض الخارجي، فالملاحظ فيه قدرة المكلف على الامتثال، والقدرة مأخوذة شرطاً في أصل الخطاب بالنسبة للمكلف.

بينما يرى بعض آخر من الأصوليين أنه بالإمكان وقوع التضاد في عالم الجعل والاعتبار؛ لكونه مجعولاً ومعتبراً من قِبل المولى، والمولى يعتبر ما يشاء، وأما في عالم الامتثال الخارجي، فإنّ المكلف غير قادر على امتثال إلا واحد منهما؛ نظراً لوجود التضاد بين الأمر والنهي.

ث ـ ومرّة يلاحظون جهة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد:

ـ واجتماع الأمر والنهي:

١ ـ مرة يكون اجتماعاً على شيء واحد، وهذا الواحد:

- تارة يكون متحد الجهة.
- وتارة أخرى يكون متعدد الجهة.

٢ ـ ومرة يكون الأمر والنهي قد انصبّا على شيئين:

- الأمر والنهي تعلقا بشيئين ولا تداخل بينهما.
- أمر ونهي تعلقا بشيئين ويمكن أن يتداخلا، أي بينهما عموم وخصوص من وجه.
- أمر ونهي تعلقا بشيئين ويمكن أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

ـ بيان جهة اجتماع الأمر والنهي:

(١) تارة يكون لدينا حكمان، أمر ونهي وقد انصبّا على عنوان واحد، وهذا العنوان الواحد:

- تارة ينصب الأمر والنهي على عنوان واحد من جهة واحدة، ومثاله: أُدخل الدار لأجل الاستظلال، ولا تدخل الدار لأجل الاستظلال، فالمأمور به والمنهي عنه واحد، حال كون الجهة واحدة.

بعض الأصوليين كالسيد الخوئي ﷺ ومن سلك سبيله، يرى أنه بالإمكان أن يصدر أمر ونهي من المولى على شيء واحد في عالم الجعل؛ لأنّ عالم الجعل هو عالم الاعتبارات، والمولى يمكنه أن يعتبر ما يشاء، غاية الأمر أنه في عالم الامتثال إذا توجه أمر ونهي كذلك إلى المكلف، فهو غير قادر على الامتثال؛ لعدم قدرته على الجمع بينهما.

ورأى بعض آخر من الأصوليين بأنّ هذا مستحيل صدوره عن المولى؛ لأنه يلزم التناقض بلحاظ الصدور؛ والسبب: أنّ الأمر يعني المحركية، والنهي يعني الزجر، ولا يُعقل الجمع بين المحركية والزجر من قِبل المولى؛ للزوم التناقض بالمحبوبية والمبغوضية في عالم المبادئ بلحاظ المعروض الذاتي.

- وتارة ينصب الأمر والنهي على عنوان واحد حال كونه ذا جهتين، أي يكون متعدد الجهة، ومثاله: أدخل الدار للصلاة، ولا تدخل الدار للاستظلال، فللوجوب جهة، وللحرمة جهة أخرى حال كون العنوان (أُدخل الدار) واحداً، ولكنّ له جهتين (الصلاة، والاستظلال)، وهذا النحو من العناوين وقع فيه نزاع بين الأصوليين.

(٢) وتارة يكون لدينا حكمان، أمر ونهي انصبّا على عنوانين ولا تداخل بينهما، ومثاله: وجوب الصلاة، وحرمة شرب الخمر، فالمأمور به، والمنهي عنه متعدد، وهذا خارج عن محل نزاع الأصوليين.

(٣) وتارة يكون لدينا حكمان، أمر ونهي انصبّا على عنوانين ولكن يمكن أن يتداخلا، أي يمكن أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما في: صلِّ ولا تغصب، فيتفق بأن يصلي المكلف في الأرض المغصوبة، فهنا يوجد تداخل بين الأمر والنهي بفرد واحد خارجاً حقق العنوانين معاً، وهذا محل نزاع بين الأصوليين:هل يجوز اجتماع أمر ونهي على محل واحد (؟)، وهو مورد لتطبيق القاعدة الفلسفية: "الواحد لا يصدر إلا عن واحد" كما سيأتي بيانها في باب "أصول الفقه والنظريات الفلسفية"، وما المُراد بالواحد (؟)، هل المراد به الواحد بالشخص، أم الواحد بالنوع، أم الواحد بالجنس (؟).

ويُلاحظ مما سبق بيانه:

أن مسألة اجتماع الأمر والنهي تدرس مسألة تعدد العنوان، وأنه هل تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون أم لا (؟)، ومثاله: صلِّ ولا تغصب، فهنا لدينا عنوان الصلاة، ولدينا عنوان الغصب، وقد التقيا في موجود واحد خارجاً وهو: الصلاة في الأرض المغصوبة.

فهنا صلاة مأمور بها، وغصب منهي عنه، حال كون الفرد له جهتان.

- إذا قلنا بأنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فيجوز اجتماع أمر ونهي على واحد.

- وإذا قلنا بأنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فنقول بعدم جواز اجتماع أمر ونهي على واحد.

فإذا أدخلنا مسألة أنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها- كما سيأتي بيانه فيما بعد تحت عنوان "الملازمة" -، فهنا يأتي السؤال التالي: إذا تعلق **نهي**

بالصلاة بالأرض المغصوبة، هل يكون العمل فاسداً فيجب أن يأتي المكلف بغيره (؟).

ربما يُقال بالامتناع، أي لا يجوز اجتماع أمر ونهي على فرد واحد، وهذا يعني أنّ واحداً منهما سوف يثبت، إما أمر، أو نهي، فيأتي السؤال لاحقاً: أيهما نرجح، جانب الأمر أم جانب النهي (؟).

قال البعض نرجح جانب الأمر، وقال بعض آخر نرجح جانب النهي.

لو فرضنا أننا رجحنا جانب النهي، فستصبح هذه الصلاة حكمها الحرمة ولم تعُد واجبة، أي ارتفع الوجوب.

وعليه: سيكون هناك نهي متوجه على الصلاة العبادية في الأرض المغصوبة، وبالتالي سيشكل ذلك صغرى لقضية: أنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها، أي أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي تؤمن موضوع مسألة اقتضاء النهي الفساد، ولا تداخل بين المسألتين كما ورد في كتب بعض الأصوليين.

وبذلك نستنبط الحكم الشرعي بفساد أو صحة العبادة، وهذا نستخرجه من مسألة اجتماع الأمر والنهي بحسب جواز الاجتماع أو امتناعه.

٣ ـ الأدلة ومقياس عملها:

إذا تعارضت الأدلة وتضاربت فيما بينها، كيف يمكن العمل بمقتضاها (؟).

أجاب الأصوليون الإمامية عن هذه الإشكالية لدى حديثهم عن تعارض الأدلة، وتزاحمها بالتخصيص، والتخصص، والحكومة، والورود[1].

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٨٦.

أما الحكومة، والورود، فهما طريقان مستحدثان، حيث استخدمهما بعض أعلام النجف أولاً كالشيخ الأنصاري المتوفى (١٢٨٨هج)، ثم شاع استعمالهما في لسان الأصوليين المتأخرين بعده، - بعد التفريق بينهما وبين التخصيص، والتخصص -، وكان الباعث على استخدام هذه الطُرق الجديدة، أنّ طريقي "التخصيص، والتخصص لم يعودا وافيين بحاجة الفقيه لمعرفة الجمع بين الأدلة، أو تقديم بعضها على بعض"[1]؛ لأنّ بعض الأدلة يقتضي لسانها التقديم وهي ليست تخصيصاً ولا تخصصاً، وليس لدى القدماء ما يوجب التقديم أو التأخير في الأصول التي وضعوها لذلك؛ لأنّ التخصيص والتخصص اقتصرا على الأدلة اللفظية، وأما الحكومة والورود، فيعُمّان حتى الأصول المنتجة للوظائف على اختلافها بما فيها الأصول اللفظية.

ولما كان المقام مقام التمييز بين هذه الطرق، وبيان مقياس عملها، فلا بد من إيضاحها بما يلي:

(١) **الحكومة:**

لغة: حكم، يحكم، حكماً، وجمعه حكومة وحكومات، "يُقال: هو يتولى الحكومة ويفصل الخصومات"[2].

اصطلاحاً: استُعمِل مصطلح الحكومة في الدراسات الأصولية بمعناه اللغوي، وهو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر موسعاً أو مضيقاً له، ومثال الموسع: "ما ورد في الشرع من أنّ الفقّاع خمر

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٨٧- ٨٨.

(٢) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٨، ص٢٥٢.

استصغره الناس، فالفقّاع وإن لم يكن خمراً بمفهومه اللغوي، إلا أنّ الشارع بدليله وسع مفهوم الخمر إلى ما يشمل الفقّاع ،[وأعطاه] جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل"[١]*.

ومثال المضيق: "ما ورد في أدلة نفي الضرر كقوله ﷺ: **(لا ضرر ولا ضرار)**، فسِمَة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية [هي] سِمة المضيق لها إلى ما لا يشمل الأحكام الضرورية، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع من الحكومة لسان نفي للموضوع تعبداً، ونفي الموضوع يستدعي نفي الحكم إذ لا حكم بلا موضوع "[٢].

مميزات الأدلة الحاكمة: يكفي أن تكون الأدلة الحاكمة شارحة ومبينة لدلالة الأدلة الأولية المحكومة لتقدم عليها، ولا يشترط أن تكون أخص منها، فهي كالقرينة، والقرينة تقدّم على ذي القرينة عرفاً، ومثاله: حرمة أكل الميتة، فالحكومة في المثال هي من الأحكام الأولية، فتأتي أدلة الاضطرار لتقول: حكم المضطر إليه مرتفع، سواء كان الأكل أكلاً للميتة أم لغيرها، يلتقي الحكمان في الميتة المضطر إلى أكلها، فيرتفع حكم الحرمة في خصوص الميتة المضطر إلى أكلها بحكم الجمع العرفي، ومورد الحكومة هو الأصول النقلية وليس

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٨٨.

* تنزيل شيء مكان شيء كتنزيل الفقاع منزلة الخمر في الإسكار باعتباره خمراً استصغره الناس كما يلي:

أولا: أن تنزيل شيء مكان شيء يحتاج إلى كون العلة مشتركة بينهما، وهذا فيه نوع من القياس، ولكنه في الفقاع قياس منصوص العلة.

ثانيا: أن الوصف الجامع بين الطرفين ليس متساويا، فهو في الفقاع علة تحتوي على أقل درجات الاسكار؛ ولهذا استصغره الناس، فنزله الشارع منزلة الخمر باعتبار العلة والوصف.

(٢) (م.ن)، ص٨٨- ٨٩.

الأصول العقلية، وهنا لا بُد من بيان هذين الأصلين فنقول:

ـ **الأصول النقلية**: هي التي استُفيدت من نصوص شرعية، وهي كما يلي:

١ ـ **البراءة الشرعية**: وهي التي أُخِذت من أمثال حديث الرفع: "... قال رسول الله ﷺ: **رُفِع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطِقوا بشفة**"[1].

٢ ـ **الاحتياط الشرعي**: وهو "حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها والعجز عن تحصيلها واقعاً، مع إمكان الإتيان بها جميعا أو اجتنابها"[2]، وهذا الاحتياط مختص بالشبهات "قبل الفحص أو الشبهات في أطراف العلم الإجمالي"[3]، وهو ينسجم مع الدليل العقلي من جهة ضرورة الاحتياط في الشبهات قبل الفحص، وفي شبهات أطراف العلم الإجمالي، وربما كان الاحتياط الشرعي إرشاداً للاحتياط العقلي، أي هو وظيفة مجعولة "من قبل الشارع عند الشك في الحكم الواقعي... للمحافظة عليه لو كان، فهو لا يزيد على كونه وظيفة، فجعل الاحتياط لا يكشف عن مصلحة في المجعول ليكون من الأحكام"[4].

(١) الطبرسي، النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج٦، ط٢، (د.م)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هج، ص ٤٢٣.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٩٤.

(٣) (م.ن)، ص٥٠١.

(٤) (م.ن)، ص٥٠٢.

٣ـ التخيير الشرعي: وهو الذي أُخذ من أمثال قول الإمام الصادق عليه السلام: "... قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق، فقال: إذا لم تعلم، **فموسع عليك بأيهما أخذت**"(١).

٤ ـ الاستصحاب: وهو مستفاد من قوله عليه السلام: "... **لا تنقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حالة من الحالات**"(٢).

ـ الأصول العقلية: وهي التي استُفيدت من قاعدة عقلية، وهي كما يلي:

أ ـ البراءة العقلية: وهي التي استُفيدت من قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع كما يلي: "إنّ العقل يدرك قبح عقاب الشارع لعبيده إذا لم يؤذنهم بتكاليفه وخالفوه، أو آذنهم بها ولم تصل إليهم، مع فحصهم عنها واختفائها عنهم مهما كانت أسباب الاختفاء، ويأسهم عن بلوغها، وهذه القاعدة مما تَطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم، ومذاهبهم، وتباين أذواقهم، ومستوياتهم، وتشعب أزمانهم، وبيئاتهم"(٣).

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٠، تحقيق الشيخ محمد الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ص٨٧.

(٢) الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج١، تحقيق محمد القائيني، ط١، قم، مؤسسة معارف اسلام الإمام الرضا، ١٤١٨هج، ص٦٢٨.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين البقال، ط٣، قم، المكتب الإعلامي الإسلامي، ١٤٠٤هج، ط٣، ص٢٤٣.

ب ـ **الاحتياط العقلي**: وهو الذي استُفيد من قاعدة دفع الضرر المحتمل كما يلي: "إنّ العقل متى احتمل الضرر في شيء ما، ألزم بتجنبه، واستحق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه فيه"(١)، وهذه القاعدة مما تطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم، ومذاهبهم، وتباين أذواقهم، ومستوياتهم، وتشعب أزمانهم، وبيئاتهم.

ت ـ **التخيير العقلي**: "عند دوران الأمر بين محذورين، [ولم يكن] أمام المكلف إلا الفعل أو الترك، فالعقل يحكم بالتخيير[بينهما]؛ لأنه الأمر الواقع الذي لا مفرّ منه..."(٢).

وعليه: فالحكومة هي بيان مقدار المستثنى من العام بواسطة الدليل الشرعي الذي يفسر ويوضح مراد المتكلم من الدليل الآخر، ومثاله: كل من شك في أثناء صلاته بين الأولى والثانية يُعيد صلاته، فهذا حكم عام يشمل قليل الشك وكثيره، ثم يأتي نص آخر ليقول: لا شك لكثير الشك، فيكون هذا النص شارحاً، ومبيناً، ومفسّراً للمراد من الحكم الأولي، وحاكماً عليه بأنّ كثير الشك يُستثنى من الحكم الوارد في الحكم الأولي فلا يُعيد صلاته.

(٢) التخصيص:

هو بيان مقدار المستثنى من العام بواسطة حكم العقل،ـ الذي يحكم بأنّ القرينة تؤدي إلى تخصيص العام بمقدار أفراد الخاص ـ، فالتخصيص هنا وظيفة صرفة، ومثاله: ﴿... إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ...﴾(٣)،

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥١٤.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٤٥٨- ٤٥٩.

(٣) القرآن الكريم، سورة العصر، الآيتان (٢، ٣).

فأداة الاستثناء (إلا) صارفة لحكم الخسران عن خصوص الذين آمنوا، بمعنى أنّ الخسران منصرف عن المؤمنين فلا يعمهم عموم حكم العام.

(٣) التخصص:

وهو خروج شيء عن موضوع الدليل خروجاً حقيقيّاً تكوينيّاً بدون واسطة تعبدية أو دليل مخرج له، أي أنه خارج من أول الأمر عن موضوع الدليل، ومثاله: خروج الخل عن موضوع دليل حرمة الخمر من أول الأمر؛ فالحرمة مترتبة على أفراد الخمر، والخل ليس واحداً منها، فهو خارج عن موضوع الدليل تخصصاً.

(٤) الورود:

تعريفه: هو الدليل النافي لموضوع الحكم وجداناً بواسطة تعبد شرعي، ومثاله: ما ورد عن الشارع من قوله: "... **رفع عن أمتي... ما لا يعلمون**..."[1]، فلو قام المكلف وترك التكليف المشكوك استناداً إلى هذا الحديث، فإنه لا يحتمل الضرر في حقه مع عجزه عن الوصول إلى الأدلة الاجتهادية المنجَّزة عليه؛ لأنّ حديث الرفع مؤمِّن شرعي، فحديث الرفع بالنسبة إلى قاعدة احتمال الضرر يكون وارداً عليها، ومزيلاً لموضوعها وجدانا بواسطة التعبد الشرعي، والورود له موارد عدة كما يلي:

١ ـ ورود الأمارات الشرعية على أدلة الأصول العقلية كالبراءة، والاحتياط، والتخيير، فالبراءة العقلية موضوعها عدم البيان ـ الذي يحكم

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٩٠.

فيه العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع؛ ولما كانت الأمارة حجة تعبداً، فإنّ مجرد ورودها في مورد البراءة العقلية، يكون رفعاً لموضوع البراءة وجداناً؛ لأنّ موضوع البراءة عدم المؤمن من العقاب، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة من العقاب.

وأما التخيير، فإنّ موضوعه الحيرة، حيث يدور الأمر بين محذورين، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين على الآخر، فترفع الحيرة.

٢ ـ ورود الأمارات الشرعية على أدلة الأصول الشرعية كالبراءة الشرعية، والاستصحاب، فموضوع البراءة الشرعية هو الشك في أصل التكليف، بينما موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء الحكم المتيقن سابقاً، والأمران ينتفيان عند وجود دليل قطعي كالخبر المتواتر، والخبر المحفوف بقرائن قطعية.

٣ ـ تقديم الأصول الشرعية كالاستصحاب على الأصول العقلية كالبراءة العقلية، والتخيير، والاحتياط العقلي، ومثاله: ما لو أجرينا استصحاباً لحرمة العصير العنبي الذي لم يذهب ثلثاه بالنار أو بالشمس، فيكون الاستصحاب دليلاً شرعياً على الحرمة، وبياناً لها، فينتفي وجداناً عدم البيان ـ الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل من قبل الشارع، وكما لو علمنا بوجوب إما الجمعة أو الظهر، فإنا نستصحب وجوب المعلوم منهما سابقاً، فيكون الاستصحاب دليلاً شرعيّاً على جواز ترك الآخر، حيث ينتفي احتمال العقاب على تركه وجداناً، وكما لو علمنا إجمالاً بأنّ صلاة الجمعة إما واجبة أو محرمة، فنستصحب بقاء وجوب المعلوم منهما سابقا، فيكون الاستصحاب مرجحاً شرعياً لأحدهما على الآخر، فينتفي عدم وجود الترجيح بينهما.

٤ ـ تقديم الخاص على العام، ـ وهو المسمى بالتخصيص ـ، حيث يكون "ظهور الخاص في مصاديقه أقوى من ظهور العام في مصاديق الخاص، أو أنّ الخاص نصٌّ فيها والعام ظاهر، والنص والأظهر يُقدَّمان على الظاهر عادة..."[1].

وعليه: تكون الفروقات بين المصطلحات السابقة كما يلي:

ـ **الحكومة**: وهي بيان مقدار المستثنى من العام أو المضاف إليه على نحو التنزيل بواسطة دليل شرعي يفسر ويوضح مراد المتكلم من الدليل الآخر.

ـ **التخصيص**: وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الموضوع عن حكم العام، أو بيان مقدار المستثنى من العام بواسطة حكم العقل الحاكم بأنّ القرينة تؤدي إلى تخصيص العام بمقدار أفراد الخاص بواسطة أداة الاستثناء (إلا).

ـ **التخصص**: وهو خروج شيء ما عن موضوع الدليل خروجاً حقيقيّاً تكوينيّاً من دون واسطة تعبدية أو دليل مخرج لها.

ـ **الورود**: وهو الدليل النافي لموضوع الحكم وجداناً بواسطة التعبد الشرعي.

ـ **الفرق بين الورود، والتخصص**:

التخصص: هو خروج الموضوع تكويناً من أول الأمر بدون توسط دليل شرعي، وأما الورود: فيكون بتوسط دليل شرعي يزيل حكم القاعدة العقلية ويرفع موضوعها.

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٨٩.

(ب) مبدأ التعاكس:

لغةً: العكس: "ردك الشيء إلى أوله، وعَكَس الدابة إذا جذب رأسها إليه؛ لترجع وراءها القهقرى"[١]، و"في حديث الربيع بن خيثم*: **اعكسوا أنفسكم عكس الخيل باللجام**"[٢].

باصطلاح المناطقة: عبارة عن استدلال مباشر لقضية بقضية أخرى لها علاقة بالمطلوب في القضايا التصديقية، حيث يُستنبط من صدق القضية المستدَل بها صدق القضية المطلوبة؛ للملازمة بينهما في الصدق؛ ولوجود الملازمة بين كل قضية وعكسها، أو بين القضية ونقيضها[٣]، والعكوس أنواع متعددة كالعكس المستوي، وعكس النقيض الموافق، وعكس النقيض المخالف.

استعمل الأصوليون وفقهاء السنة مبدأ التعاكس في العلل الشرعية[٤]، حيث يقوم التعاكس على الملازمة بين العلة ووجود الحكم، مع بقاء الكيف، والصدق، والكم كما يلي: انتفاء الحكم بانتفاء العلة، ومثاله: لمّا لم يجب القتل بصغير الجرح، لم يجب بكبيره، وعكسه المستوي: كلما وُجدت العلة وجد الحكم: لمّا وجب القتل بكبير الجرح، فصغيره كذلك.

---

(١) إبن كثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق أحمد الزاوري، ومحمد الطناحي، ج٣، ط٤، قم، مؤسسة إسماعليان، ١٣٦٤هج، ص٢٤٨.

* الربيع بن خيثم بن عائذ بن عبد الله بن موهب بن منقذ الثوري، أبو يزيد الكوفى، أدرك الجاهلية والإسلام، زاهد ممدوح، من أصحاب علي عليه السلام، شهد معه صفين، وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسلا، مات بعد قتل الحسين بن علي عليه السلام سنة(٦٣ هج). (التحرير الطاووسى، الشيخ حسن صاحب المعالم، ص ٢٠٧).

(٢) (م.ن)، ج٣، ص٢٤٨.

(٣) المظفر، المنطق، ص١٧٣.

(٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٣٧- ٣٣٨.

يقول الغزالي في هذا الصدد: إذا كان "... للحكم... علة واحدة، فالعكس لازم... لأنّ الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم، كان [ذلك الحكم] ثابتاً بغير سبب..."[1]، ومثاله: الحكم بوجوب القصاص في النفس بالقتل العمدي، فإذا انتفى القتل العمدي انتفى الحكم، وقال الآمدي[2]: بأنّ انتفاء الحكم ليس لأجل انتفاء علته، بل لأنّ الحكم لا دليل عليه لكي يدل على وجوب القتل.

ويتابع الغزالي، والآمدي قولهما: وأما إذا تعددت العلل، فلا يلزم من انتفاء بعضها انتفاء الحكم، بل يلزم "عند انتفاء جميعها..."[3]، ومثاله: "تعليل إباحة الدم بالقتل العدواني، والردة عن الإسلام، والزنا في الإحصان، وقطع الطريق... [فلا] يلزم من انتفاء بعض هذه العلل انتفاء... الحكم؛ لجواز وجود علة أخرى، وإنما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل..."[4].

والملاحَظ في مبدأ التعاكس في العلل الشرعية، أنّ الأصوليين استعملوا هذا المبدأ في شكله وقوانينه العقلية كما في الملازمة بين العلة ووجود الحكم في الأمثلة الآنفة الذِكر، والملازمات مسألة عقلية، بينما مادة الأمثلة هي مستمَدة من الشرع، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول بأنّ القوانين المنطقية مندكة في البحوث الأصولية، وأما مادة الأمثلة فيمكن أن تتغير، وهذا حاله حال الاستدلال بعكس النقيض كما يلي:

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٣٨.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٣٥.

(٣) الغزالي، (م.س)، ص٣٣٨.

(٤) الآمدي، (م.س)، ج٣، ص ٢٣٥.

١ ـ عكس النقيض الموافق: وهو تحويل قضية إلى قضية أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق، والكيف، ومثاله: كل إنسان فان، وعكسها بعكس النقيض الموافق: كل لا فان هو لا إنسان، ويمكن تغيير مادة المثال أصوليّاً مع مراعاة بقاء القوانين المنطقية.

٢ ـ عكس النقيض المخالف: وهو تحويل قضية إلى قضية أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها عين موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الكيف، ومثاله: كل إنسان فان، وعكسها بعكس النقيض المخالف: لا شيء من اللافاني هو بإنسان، ويمكن تغيير مادة المثال أصوليّاً هنا كذلك مع مراعاة بقاء القوانين المنطقية.

وعليه: في ظل ما تقدم، يمكن استنتاج مسألة وهي: أنّ جهابذة علم الأصول عندما يقولون بأنّ علم الأصول هو من العلوم الاعتبارية، ثم بعد ذلك نرى بأنّ الكثير من المسائل الأصولية تندك فيها قوانين منطقية لا يمكن أن تكون اعتبارية كمبدأ التناقض، والتلازم، والتضاد... إلخ، كما وهي قابلة لاندكاك قواعد فلسفية فيها، فلا بُد وأن نحمل كلامهم هذا على أنهم يريدون المادة التي تتمحور حولها نقاشاتهم؛ لأنّ المادة يمكن النقاش والاختلاف فيها، كما ويمكن للأصولي أن يستمدها من أي جهة أخرى؛ كما في مبادئ العلوم المستعملة كصغرى في قياس الاستنباط عند البعض، وهي معتبرة من العوارض الاتية بلحاظ منشئها عند بعض آخر، بمعنى: أنه لم يعُد هناك شيء إسمه مبادئ أو مباحث استطرادية في علم الأصول، لأنّ كلها يترتب عليها استنباطات فقهية،

وقلنا في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية": أنّ هذا الرأي يرتكز على أنّ علم الأصول هو جزء العلة الأخير للاستنباط، وأن الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء،- وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على بعض في الوجود ـ، هي داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات.

الفصل الثالث

الاستدلال غير المباشر

وهو إقامة الدليل لإثبات المطلوب بشكل غير مباشر، ويرتكز على المبادئ التالية:

أ ـ مبدأ الاستقراء:

عند ملاحظة المباحث الأصولية، نجد أنّ هناك طرقا مستعملة في الاستدلال غير المباشر، وهي كما يلي:

١ ـ طريق الاستقراء: وهو يعتمد على "الملاحظة، والتجربة، والانتقال من الجزئي إلى الكلي"[١]، حيث تكون النتيجة أكبر من المقدمات، أي يُحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته.

٢ ـ طريق الاستنتاج: وهو يعتمد على "التفكير الذهني في معلومات كلية معينة، ينتقل منها إلى المطلوب"[٢]، أو هو عبارة عن انتقال الذهن من

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٥٤.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٥٤.

المقدمات،ـ التي تمثل قضية معينة أو عدة قضايا ـ، إلى النتيجة التي تمثل بدورها قضية أخرى مستنتجة من تلك المقدمات، ومثاله في عالم التشريع: استنباط الفقيه نتيجة خاصة من قوانين عامة بطريقة قياسية كما يلي: الصلاة في المكان المغصوب حرام، وكل حرام لا يمكن أن يكون واجباً؛ لعلاقة التضاد القائمة بين الوجوب والحرمة، إذاً: الصلاة في المكان المغصوب لا يمكن أن تكون واجبة.

ـــ استعمال مبدأ الاستقراء في الدراسات الأصولية:

استُعمِل مبدأ الاستقراء في مواضع عدة:

أ ـ استعمالهم الاستقراء في الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين؛ لاستكشاف مدلولها اللغوي؛ وذلك في محاولة لاستنتاج مراد الشارع من وراء تلك الألفاظ.

ب ـ استعمال الاستقراء لإثبات حجية خبر الواحد تعبداً من الكتاب، والسنة، وللبحث في صفات الراوي، ولإثبات المروي؛ وذلك لإثبات صغرى الدليل الشرعي.

ت ـ استعمال الاستقراء في الأحكام التي تدور حول محور واحد؛ لاستنتاج ملاك الحكم الذي يسْري فيها جميعاً؛ ليمكن تعميمه على بقية الحالات الجديدة المشابهة المجهولة الحكم،ـ كما بيّنت ذلك في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية"ـ، ويُسمى هذا بالاستقراء المباشر.

ث ـ استعمال الاستقراء في القياس غير المنصوص العلة لدى بعض

المذاهب الأربعة السنية، حيث يستقرئ القائس الصفات التي يفترض أنها علة الحكم؛ وذلك باستعمال ما يناسبها من مسالك العلة؛ ليستنتج أو يعيّن الوصف علة الحكم، أي يستنبط المستقرئ علة الحكم غير المنصوصة؛ ليستخدمها في القياس[1]؛ وذلك لإعطاء حكم الأصل للفرع عند وجود الجامع بينهما، حيث يكون الفرع محكوماً بمثل حكم الأصل[2]؛ للعلة المشتركة بينهما بنظر المستنبط.

ج ـ استعمال الاستقراء في حساب الاحتمالات* لدى بعض علماء الإمامية؛ لإثبات صدور الخبر عن المعصوم، حيث يقع الخبر صغرى الدليل الكاشف عن حكم شرعي، أي أنّ الاستقراء في حساب الاحتمالات يكشف عن صدور الدليل اللفظي أولا، وبعد ثبوته نبحث عن كاشفيته عن الحكم الشرعي.

استُعمِل حساب الاحتمالات،ـ المعتمد على الاستقراء ـ، لإثبات الخبر المتواتر(!)، والإجماع، وسيرة المتشرعة، والشهرة، ولما كان ثبوت أصل الخبر من مقدمات الاستنباط، وحساب الاحتمالات يعتني بإثبات هذا الأصل، اعتُبِر حساب الاحتمالات وسيلة من وسائل الاستنباط ومقدماته.

ولتوضيح حساب الاحتمالات الذي يرتكز على الاستقراء، يجب توضيح أقسام الاستقراء أولا، ثم حساب الاحتمالات ثانياً:

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٠- ١١٣.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٢٩٨.

* استعمل السيد محمد باقر الصدر ﵀ حساب الاحتمالات في كتابه: دروس في علم الأصول ؛ لإثبات أصل الخبر.

أولاً- أقسام الاستقراء: ينقسم الاستقراء إلى استقراء تام، وآخر ناقص:

أ ـ الاستقراء التام: وهو الذي يحصل من تصفح جميع الجزئيات بأسرها، وهذا النوع من الاستقراء يفيد العلم واليقين بالقانون العام؛ لكونه استقراءً تاماً لجميع الجزئيات قاطبة؛ ولهذا فهو حجة، ويستمد حجيته من حجية القطع .

ب ـ الاستقراء الناقص: وهو الذي يحصل من تصفح بعض الجزئيات أو أغلبها، ويتنوع إلى عدة أنواع :

- نوع مبني على صرف المشاهدة فقط، كأن يشاهد شخص بعض الجزئيات أو أكثرها، ويظن بأنّ لها وصفاً واحداً، فيستنبط أنّ هذا الوصف ثابت لجميعها، ومثاله: الحكم بأنّ جميع الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ؛ نتيجة استقراء ذلك في معظمها، مع أن هذه الكلية منتقضة بالتمساح الذي يحرك فكه الأعلى عند المضغ؛ وبذلك لا يكون الحكم المستنبط قطعياً[1] بل ظنياً.
- ونوع مبني على المشاهدة والتعليل معاً، حيث يبحث المستقرئ عن علة ثبوت الوصف لجزئياته، فيعيّن بأنّ الوصف الكذائي معلول لعلة معينة، والمعلول لا يتخلف عن علته، فيستنبط المستقرئ على نحو البتّ والجزم ثبوت هذا الوصف لجميع جزئيات النوع، حتى لو لم يستقرئها جميعاً.

" نعم، إذا انكشف للباحث خطأ ما حسبه علة، وأنّ للوصف علة أخرى،

(١) المظفر، المنطق، ص٢٦٦.

فلا بدّ وأن يتغير حكمه وعلمه"[١].

- ونوع مبني على المماثلة الكاملة بين الجزئيات، كما إذا برهن المستقرئ على أنّ المربع قائم الزوايا، فأنه يجزم بأنّ كل مربع هو كذلك؛ لأنّ الجزئيات المتشابهة متماثلة في التكوين مهما كبر حجمها أو صغر.

ثانياً: حساب الاحتمالات: وهي نظرية طبقها السيد محمد باقر الصدر ﷺ في بحوثه الأصولية في كتابه دروس في علم الأصول؛ لإثبات صدور أصل الخبر عن المعصوم، حيث يستعمل حساب الاحتمالات كدليل مركّب من مفاهيم رياضية بديهية[٢] إلى جانب العوامل الموضوعية التي يُرجع فيها إلى المنهج التأريخي غير القطعي، بالإضافة إلى ملاحظة العوامل الذاتية العقلية والوجدانية المشتركة بين البشر.

فمثلاً: الخبر المتواتر- الضابط في التواتر الكثرة العددية أكثر مما هي عليه في الإجماع، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة[٣] -، إما أن يحصل القطع بصدوره عن المعصوم مباشرة، وإما أن يوجد وسائط بين المعصوم وبيننا فنرجع إلى حساب الاحتمالات لإثبات صدور الخبر الذي يحتوي على وسائط، وكذلك الإجماع، والشهرة، بالتقرير التالي:

أنّ كل خبر حسي يُحتمل في شأنه أن يكون موافقاً للواقع كما ويُحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، إما لخطأ المخبر، أو لتعمده الكذب.

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٦٦.

(٢) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص١١٩.

(٣) (م.ن)، ج٣، ص ١٢٢.

١ ـ إذا كان المحور واحداً وتعددت الأخبار عنه،ـ ولكن هل التعدد طولا أم عرضا (؟) ـ، تضاءل احتمال المخالفة للواقع، فمثلاً: "إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعدن... نجد أنها تشكل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظي مسبق [استند إليه الفقيه في الإفتاء] يدل على الوجوب؛ لأن فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلاً بصورة صحيحة، والآخر أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دمنا نحتمل فيها التفسيرين معاً، فهي قرينة ناقصة، فإذا أضفنا فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضا، كبُر احتمال وجود دليل لفظي يدل على الحكم؛ نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضم فقيه ثالث، نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل وهكذا"[١]، وكلما ازداد عدد الفقهاء الذين يفتون حول نفس المحور،ـ هذا مع تباعد مسالكهم عرضا، وعدم احتمال تأثرهم بالغير طولاً وعرضاً ـ، كلما كبُر لدينا احتمال وجود الدليل اللفظي، فإذا كان هؤلاء الفقهاء مجمعين على الإفتاء بوجوب الخمس في المعادن، سُمي ذلك بالإجماع، وإذا كانوا يشكلون الأكثرية فقط، سُمي بالشهرة[٢].

إنّ إثبات أصل الخبر في نظرية حساب الاحتمالات، يحتاج إلى استقراء عوامل عدة كالعوامل الموضوعية، والعوامل الذاتية[٣]، حيث يستقرئ المجتهد

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٣٠٢.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٣٠٢.

(٣) (م.ن)، ج٣، ص١٢٢-١٢٣.

هذه العوامل، وعلى أساسها يقرر في حساب الاحتمالات كون العامل المستقرَأ عاملاً إيجابيّاً أو سلبيّاً.

(أ) **العوامل الموضوعية:**

١ ـ "نوعية الشهود من حيث الوثاقة، والنباهة.

٢ ـ تباعد مسالكهم، وتباين ظروفهم، إذ بقدر ما يشتد التباعد، والتباين، يصبح احتمال اشتراكهم جميعا"[1] في الكذب أقل، وكلما تقاربت الظروف، والمسالك، فإنّ حصول اليقين يصبح أبطأ؛ وذلك لاحتمال وجود مصلحة شخصية تدعو إلى الكذب.

٣ ـ نوعية القضية من حيث كونها مألوفة في نفسها أو غريبة؛ لأنّ غرابتها تشكِّل عاملاً يبعدك عن اليقين.

٤ ـ الاطلاع على السِيَر الذاتية، والظروف الخاصة لكل شاهد ممن نقل الخبر؛ وذلك للنظر في أنّ نقل الخبر هل فيه مصلحة شخصية للمخبر أم لا (؟).

٥ ـ درجة وضوح المدرك ونوعيته، هل هو منقول عن حسّ، فتكون نسبة الخطأ فيه أقل، وحصول اليقين فيه أسرع (؟)، أم هو منقول عن غير حس، فتكون نسبة الخطأ فيه أكبر، وحصول اليقين فيه أبطأ (؟).

(ب) **العوامل الذاتية:**

١ ـ أنّ طباع الناس لا تحتفظ بالاحتمالات الضئيلة عادة.

٢ ـ المبتنيات القبلية قد تؤثّر سلبا في العمل الذهني، وبالتالي تشلُّ فيه حركة حساب الاحتمالات.

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص١٢٢.

٣ ـ المشاعر العاطفية تزيد أو تُنْقِص من تقييم القرائن الاحتمالية، أو مِنْ قُدرة الشخص على التشبُث بالاحتمال الضئيل؛ تبعاً للتفاعل مع الاحتمال إيجاباً أو سلباً[١].

(ت) اليقين الموضوعي الاستقرائي:

وهو الذي يحصل من استقراء قضايا "لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية المستنتجة، ولكن كل واحدة من تلك القضايا تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما ـ تثبت تلك القضية، وبتراكم تلك القيم الاحتمالية، تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريبا من الصفر؛ وبسبب ذلك يزول [ذلك النقيض]؛ لضآلته؛ ولكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة القريبة من الصفر"[٢].

فلسفة المسألة:

ترتكز نظرية حساب الاحتمالات على مفاهيم رياضية بديهية تفيد اليقين في المنهج الرياضي، وهي مأخوذة كمبدأ تصديقي في علم الأصول، وعلى عوامل موضوعية يُرجَع فيها إلى المنهج التأريخي، والمنقولات التأريخية ظنية الدلالة ما لم تصل إلى حد التواتر، أو تكون محفوفة بقرائن تفيد الاطمئنان بمضمونها، كما وأنها ليست شاملة للوقائع من جميع جهاتها ـ على فرض أنها تفتقر لهذا الشرط ـ، وكذلك ترتكز نظرية حساب الاحتمالات على عوامل ذاتية عقلية ووجدانية مشتركة بين البشر ـ إذا وصلت المنقولات التأريخية إلى

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص١٢٢.

(٢) (م.ن)، ج٣، ص١١٩.

حد التواتر أو كانت محفوفة بقرائن تفيد الاطمئنان، فبها ونِعْمَتْ، وإذا لم تصل إلى ذلك، فإنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين، أي سيبقى حساب الاحتمالات يفيد الظن في المنهج التأريخي، فيحتاج إلى دليل للعمل به حال كونه الوسيلة لإثبات صدور أصل الخبر عن المعصوم ـ، ولكن ألا يجب الأخذ بالفتيا المُخبر من باب آخر وهو باب مسلك حق الطاعة أم أنّ هذا المسلك مختص بالخبر المحتمل الذي لا معارض له (؟).

ب) مبدأ القياس:

يُعتبر القياس من الأمور التي استخدمها الذهن البشري عبر مسيرته الطويلة، حيث يرتكز في عمله على أمور مسلّم بصحتها تُسمى بمبادئ الأقيسة.

في المنطق، هناك نوعان من المبادئ:

١ ـ المبادئ التي تفيد اليقين: وهي المبادئ التي ترتكز على قضايا بديهية[1]، أو أمور كسبية تنتهي إلى أمور بديهية كالأوليات، والفطريات... إلخ.

٢ ـ المبادئ التي لا تفيد اليقين كالمظنونات، والمشهورات، والمسلَّمات.

والملاحَظ في علم الأصول أنّ هناك اعتماداً أساسياً على القضايا البديهية، أو لأمور الكسبية تنتهي إلى أمور بديهية والتي تفيد اليقين، فالقياس مثلا: إذا ارتكز على مقدمات يقينية، سُمي بالقياس البرهاني؛ لاعتماده على مقدمات يقينية تؤدي إلى نتيجة يقينية، ويُسمى القياس حينئذ بالقياس الأصولي، حيث اعتُبر هذا النوع من القياس حجة[2]؛ لكون مقدماته علة النتيجة.

(١) المظفر، المنطق، ص٣١٣.

(٢) (م.ن)، ص٣١٣.

وإذا كان القياس يرتكز على مقدمات جميعها أو بعضها مظنونة، أو مشهورة، أو مسلَّم بها، فإنّ القياس يفضي إلى نتيجة ظنية، ويُسمى حينئذ بالقياس الفقهي؛ لإفادته الظنّ.

في القياس، وقفت المدارس الأصولية منه مواقف متعددة، ففي مدرسة أهل البيت عليهم السلام اقتُصر العمل بالقياس على القياس المنصوص العلة، وقياس الأولوية، وقياس المناسَبة، في حين رفض أهل الظاهر، والإخباريون من الشيعة العمل بالقياس[1]، بينما عملت به الأشاعرة، والماتريدية، واعتمدته مدرسة الرأي والقياس السنية إلى أبعد الحدود.

تعريف القياس: "هو إثبات حكم في محل بعلة؛ لثبوته في محل آخر بتلك العلة"[2].

أركان القياس:

للقياس أركان أربعة، وهي:

أ ـ "الأصل: وهو المقيس عليه، المعلوم ثبوت الحكم له بالنص الشرعي.

ب ـ الفرع: وهو المقيس، المطلوب إثبات حكم الأصل فيه.

ت ـ العلة: وهي الجهة المشتركة،ـ الوصف المشترك ـ، بين الأصل والفرع، والتي اقتضت ثبوت حكم الأصل في الفرع، وتُسمى جامعاً.

أ ـ الحكم: وهو نوع الحكم الثابت للأصل، ويُراد إثباته في الفرع.

---

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ص٢١ ـ ٢٦.

(٢) المظفر، المنطق، ج٢، ص١٦٢.

في القياس، يقوم القائس بالتركيز على صفات حالة جزئية واحدة، هذه الحالة إما أن تكون هي الأصل أو الفرع:

(أ) إذا كانت الحالة المستقرأة هي الأصل، فهناك أمران:

الأول: أن يكون الأصل منصوص العلة من قِبَل الشارع، ومثاله: حرمة شرب الخمر لإسكاره، فالإسكار في المثال علة لا اختصاص لها بالأصل بل تعمم على كل مسكر، والأصل هو فرد ينطبق عليه عنوان المسكر، فإذا وُجد فرد آخر كالنبيذ مثلا، وهو مسكر، فيلحقه حكم الإسكار؛ لاشتماله على نفس العلة، وهذا النوع من القياس في مدرسة أهل البيت عليهم السلام حجة من جهة أنّ العلة ظاهرة في العموم ولا اختصاص لها بالأصل، فبظهور "النص في كون العلة عامة، ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصّاً بالمعلّل إلى كون موضوعه كل ما فيه [نفس العلة]، فيكون الموضوع عامًّا يشمل المعلّل -الأصل-، وغيره، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعدة العامة... فالأخذ بالحكم في الفرع... يكون من باب الأخذ بظاهر العموم..."(١)، وقياس الأولوية من هذا القبيل.

وأما الأشاعرة -وخصوصا بعد القرن الخامس الهجري-، فترى بأن الأصل إذا كان منصوص العلة، واستنبط وجود تلك العلة في الفرع بنوع من الاستقراء العلمي المبني على التعليل، والطرد، فإنّ الحكم في المقيس عليه يثبت في المقيس؛ لوجود الجامع -العلة المشتركة بينهما-، جزما(٢)، ويُسمى هذا القياس بالقياس الجلي(٣)، وقياس الأولوية ضرب منه كما في قوله تعالى

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٧٦-١٧٧.

(٢) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩١.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص٣.

في حق الوالدين: ﴿... فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ...﴾[1]، فالأولى إلحاق "تحريم[2] ضرب الوالدين بتحريم التأفف [منهما] بعلّة كف الأذى عنهما"[3].

الثاني: أن يكون الأصل غير منصوص العلة من قبل الشارع ـ وهذا ضرب من القياس عُمل به لدى المذاهب الأربعة السنية ـ، فيقوم القائس باستقراء صفات الحالة الجزئية التي تمثل الأصل، ثم يستنبط علة الحكم باستعمال طرق ومسالك العلة العقلية، ويُسمى القياس في هذه الحالة بالقياس المركب.

والقياس المركب: "هو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا مُجمَعاً عليه من الأمة، ولكنه متفَق عليه من الخصمين: المستدل، والمعترض، وهو قسمان:

١ ـ مركب الأصل.

٢ ـ ومركب الوصف.

مركب الأصل: وهو أن يعين المستدل علة في الأصل... يجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض فيه علة أخرى ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة"[4]، ومثاله:

عند المستدل: قتل الحر بالعبد، حيث يقتل الحُر بالعبد المكاتب عند قتله له.

---

(١) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٣.

(٣) (م.ن)، ج٤، ص٣.

(٤) (م.ن)، ج٣، ص١٩٨.

عند المعترض: الحر لا يُقتل بالعبد؛ والسبب: قياسه على المكاتب، فإنّ المكاتب مختلَف في وجوب القصاص عليه عند قتله للعبد، وليس هناك إجماع من قبل الأمة على قتل المكاتب بالعبد[١].

سُمي هذا النوع من القياس بمركب الأصل؛ لوقوع التنازع بين الخصمين في تركيب الحكم على علة الأصل، فهنا:

المستدل يقول: "العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل، وهي فرع له"[٢].

المعترض يقول: "الحكم في الأصل فرع على العلة، وهي مثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه، ولا هي فرع له..."[٣]، فإذا أبطل المعترض العلة في الأصل، فقد منع ثبوت الحكم في الأصل.

مركب الوصف: وهو "ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الأصل أم لا (؟)"[٤]، ومثاله:

المستدل: تعليق الطلاق على النكاح بأن يقول: لا يصح الطلاق قبل النكاح.

المعترض: لا يسلم وجوب التعليق في الأصل، بل هناك تنجيز، أي إذا دخل التكليف في عهدة المكلف وتركه، أو تخلف عن أدائه، استحق العقاب على تخلفه، فعلى فرض ثبوت التعليق، فإن الخصم يستطيع أن يمنع حكم

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص١٩٨.

(٢) (م.ن)، ج٣، ص١٩٨.

(٣) (م.ن)، ج٣، ص١٩٨.

(٤) (م.ن)، ج٣، ص١٩٨.

الطلاق ويقول بصحة النكاح، ولا يلزمه من المنع محذور، إما لعدم النص عليه، أو لإجماع الأمة.

وسُمي مركب الوصف بهذا الإسم؛ لأنّ النزاع وقع في تعيين الوصف الجامع[1].

(ب) وأما إذا كانت الحالة المستقرأة هي الفرع، فإنّ القائس، ـ وهذا ضرب من القياس عُمل به لدى بعض المذاهب الأربعة السنية أيضا ـ، يقوم باستقراء الصفات الظاهرة للحالة الجزئية، حيث يستعمل مسالك العلة؛ لاستنباط العلة التي يمكن أن تكون مناط الحكم، والتي تمثل الجامع مع الأصل، فإذا كانت كذلك، فإنه يُثبِت حكم المقيس عليه في المقيس.

ـ وقف الأصوليون إزاء القياس مواقف متعددة[2]:

١ ـ قسم ذهب إلى بطلان القياس بمجمله، وأبرز هؤلاء أهل الظاهر[3]، والإخباريون من الشيعة.

٢ ـ وقسم ذهب إلى القول بصحة القياس المنصوص العلة، وقياس الأولوية، وقياس المناسَبة من باب الأخذ بظاهر عموم العلة، وهؤلاء هم أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام[4].

٣ ـ وقسم ذهب إلى العمل بالقياس بشكل عام كمدرسة الرأي والقياس السنية، والأشاعرة[5]، وانقسم العاملون بهذا النحو من القياس إلى قسمين:

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣ ص١٩٨.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص٢١ ـ ٢٦.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٧، تحقيق أحمد شاكر، (د.م)، مطبعة العاصمة، (د.ت)، ص٩٣١.

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٧٦- ١٧٧.

(٥) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩١.

أ ـ قسم ذهب إلى صحة العمل بالقياس إذا لاح بعض الشبه بين الأصل والفرع، أي إذا وجدت صفة عارضة متشابهة بين الجزأين، فيحكم بها معتمداً على الظن[1]، وهو ما اصطلح عليه بالتمثيل في علم المنطق، حيث استعمل الأصوليون السنة هذا النوع من القياس قبل القرن الخامس الهجري[2].

ب ـ وقسم آخر ذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع، أي أن يكون بينهما رِباطاً علّيّاً وليس عرضيّاً، وهذا القياس يستند إلى قانون التعليل، والاطراد في وقوع الحوادث[3]، وهو مبني على أساس الاستقراء المعلّل الذي يُسمى بالقياس البرهاني المفيد لليقين[4].

١ ـ مفهوم العلة:

للعلة مفهومان ظاهران أحدهما فلسفي، والآخر أصولي:

أ ـ العلة بالمفهوم الفلسفي:

وهي التي توجب معلولها لذاتها بحيث لا يتخلف عنها، وهي مؤلفة من المقتضي، والشرط، وعدم المانع، وهذا النوع من العلة هو علة تكوينية بين الأشياء في الخارج، ويُلاحظ في علم الأصول الإمامي استعمال لهذه المصطلحات من حيث كونها قوانين عقلية.

ب ـ العلة بالمفهوم الأصولي:

وهي إما أن تكون مجعولة على الحكم من قبل الشارع، وتُسمَّى بالعلل

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٢.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١٦- ٣١٧.

(٣) النشار، (م. س)، ص٩٢.

(٤) المظفر، المنطق، ص٢٦٨.

الشرعية، وبرأي الغزالي الشارع هو الذي نصّبها كعلامة للحكم[١].

وإما أن تكون مستنبطة من قِبل المجتهد،ـ لدى علماء السنة ـ، بواسطة مسالك العلة، وتُسمى بالعلل العقلية، وقد وُضعت للعلل المستنبطة من قِبلهم شروطٌ،ـ خصوصا ما بعد القرن الخامس الهجري ـ، وهي:

١ ـ أن يكون الوصف ظاهراً مدركاً بحاسة من الحواس الظاهرة؛ ليمكن اكتشافه في الفرع.

٢ ـ أن يكون الوصف منضبطا، "أي محدداً بحدود يمكن التحقق من وجوده في الفرع"[٢].

٣ ـ "أن يكون وصفاً مناسباً، أي أنّ يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم"[٣] من وُجود مصلحة أو دفع مفسدة.

٤ ـ أن يكون الوصف مطرداً في الأصل والفرع، أي أنّ العلة الواحدة إذا وُجدت تحت ظروف متشابهة، أنتجت معلولاً متشابهاً.

٥ ـ أن تدور العلة مدار الحكم وجوداً وعدماً، بمعنى أنها كلما ظهرت، ظهر الحكم معها، وكلما انتفت، انتفى الحكم معها، وهذا يعني أنّ للعلة معلولاً واحداً يدور مدارها، ويتأثر بها؛ لكونه معلولها[٤].

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٧٥.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٠٩.

(٣) (م.ن)، ص٣٠٩.

(٤) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٤ ـ ٩٥.

٢ ـ مذاهب المسلمين في العلة:

أ ـ المعتزلة:

العلة عند المعتزلة هي التي يتحدد الحكم بتحددها، فهي وصف ذاتي وليست مجعولة من قِبل جاعل، وهي تمثل المصلحة أو المفسدة التي يتبعها الحكم(١).

ـ والملاحَظ في هذا القول، أنّ المعتزلة استعملت العلة بمعناها الفلسفي في الدراسات الأصولية.

ب ـ الأشاعرة:

أنكروا العلية على الإطلاق في مباحثهم العقلية، بينما أباحوها في مباحثهم الأصولية؛ لأنّ العلة هي الداعي والباعث على فعل المكلف، والباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية التي هي في الواقع مصدره(٢).

ـ والملاحَظ في هذا القول، أنّ الأشاعرة ميزوا ما بين العلة بمعناها الفلسفي والعلة بمعناها الأصولي، فأنكروا العلة بمعناها الفلسفي،ـ ولكننا رغم هذا الإنكار لاستعمال العلة بمعناها الفلسفي لدى الأشاعرة، نلاحظ أنهم استعملوها في نظرية النظام الطرفي أو النظام الكوني كما سيأتي بيانه عند الكلام حول قياس الغائب على الشاهد ـ، في حين ركزوا على استنباط العلة بالمعنى الأصولي في القياس المستنبط العلة.

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٣ ـ ٩٤.

(٢) (م.ن)، ص٩٥.

ت ـ مدرسة أهل البيت عليهم السلام:

الموقف من علل الأحكام الشرعية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام محدد بقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "**إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول...**"[1]، بمعنى أنّ علل الأحكام توقيفية، ولا مسرح للعقول فيها إلا ما نص عليه الشارع نفسه، "ولكن هذا لا يمنع من أن يدرك العقل شيئاً على سبيل الموجبة الجزئية، ومن إدراكه [هذا] يدرك حكم الشارع فيه إذا كان إدراكه على سبيل القطع"[2]، كما سيأتي في باب "أصول الفقه والمبادئ الكلامية "تحت عنوان "فلسفة المصالح المرسلة".

٣ ـ مسالك العلة:

وهي الطرق العقلية المفضية إلى استنتاج العلة، ـ لدى علماء السنة ـ، أو الكاشفة عنها[3] بواسطة استقراء الأوصاف الظاهرة للجزئي المستقرأ وتحليلها تحليلاً عقلياً، حيث يستعمل المستنبط وسائل كالسبر، والتقسيم، والمناسَبة، والطرد، والدوران، وتنقيح المناط، ومعظم هذه الطرق والوسائل قائمة على أساسين هما:

أ ــ القسمة الثنائية: وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، أي هما نقيضان، والقسمة بواسطتهما تكون حاصرة للأوصاف الظاهرة، وجامعة مانعة، ومرتكزة على مبدأ التناقض[4]،

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٣٠.

(٢) (م.ن)، ص٢٩٢.

(٣) (م.ن)، ص٢١٦.

(٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٤.

وتُستعمل فيها قضايا شرطية منفصلة كقولنا:العالم إما موجود أو معدوم، وهي طريقة السبر، والتقسيم.

ب ـ القسمة التفصيلية: وهي نوعان:

١ ـ القسمة العقلية: وهي التي تقسِّم الأوصاف الظاهرة ابتداءً إلى جميع أقسامها المحصورة، حيث يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، كقسمة الكلمة إلى إسم، وفعل، وحرف، وهذا النوع من القسمة مبني على أساس القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات، أي مبني على أساس التناقض كذلك.

٢ ـ القسمة الاستقرائية: وهي التي تُذكر أقسامها الواقعية بالاعتماد على الاستقراء والتتبع، ولا يمنع العقل من فرض آخر لها.

ومسالك العلة هي:

الأول: السبر والتقسيم:

السبر: لغة: النظر في الغور[1].

اصطلاحاً: الإبطال[2].

التقسيم: اصطلاحاً: الحصر[3].

والمراد بالسبر، والتقسيم: أن ينظر المجتهد ـ لدى علماء السنة ـ في غور الموضوع، فيقوم بحصر أوصافه الظاهرة حصراً عقلياً، ثم يقسمها بالقسمة

(١) ابن السكيت، ترتيب إصلاح المنطق، تحقيق محمد حسن بكائي، مشهد، ط١، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢هج، ص١٩١.

(٢) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٧.

(٣) (م.ن)، ص٩٧.

الثنائية، فيستبعد ما لا يصلح للتعليل منها ويبطله، ويستبقي،ـ بحسب شروط العلة ـ، الوصف الظاهر، المنضبط، المناسب، المطَّرِد، الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، ومثاله: حرمة الربا في البرّ،ـ فهذه قضية معللة ـ، إما لكونه من القوت أو من المكيل أو المطعوم،ـ هذه القضية هي قضية شرطية منفصلة ـ، حيث ذهبت المالكية إلى أنّ علة تحريم الأموال الربوية مع اتحاد الجنس هي القوت[1]،ـ بعد إبطال الإثنين الآخرين ـ، وذهبت الشافعية إلى أنّ علة تحريم الأموال الربوية مع اتحاد الجنس هي المطعوم[2]،ـ بعد إبطال الإثنين الآخرين ـ، وذهبت الحنفية إلى أنّ علة التحريم هي المكيل[3]،ـ بعد إبطال الآخرين ـ.

وأما إذا لم يستطع المستنبط حصر الأوصاف حصراً عقلياً، فإنه يقوم باسقراء الأوصاف التي تكون مظنة الحكم، فيبطل ما لا يصلح للعلية منها ويستبقي ما هو مظنة الحكم، وهذا الفرض لا يمنع العقل فيه من وجود وصف آخر يكون هو متعلّق الحكم؛ ولهذا يكون الحكم ظنيّ الدلالة.

ـ فلسفة المسألة:

السبر، والتقسيم هما من الوسائل التي ينظر فيها المجتهد في الأوصاف الظاهرة لأصل القضية أو فرعها، حيث يعمل المستنبط على فرز صفات الموضوع الظاهرة عبر قضية شرطية منفصلة، فيبطل ما لا يصلح للعلية منها ويعين الباقي لها[4]، وهذا يتطلب وجود ثلاثة أجزاء فما فوق في القضية الشرطية؛ ليمكن

(١) الرُعيني، الحطاب، مواهب الجليل، ج٦، تحقيق زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هج، ص١٩٧– ١٩٨.

(٢) (م.ن)، ص١٩٧.

(٣) (م.ن)، ص١٩٧.

(٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٤.

تعيين، وإثبات وصف واحد من بينها بعد إبطال الصفات الأخرى.

وأما إذا كانت القضية الشرطية تحتوي على جزءين، فإن إثبات أحدهما سيؤدي إلى نفي الآخر بمقتضى مبدأ التناقض كقولنا: هو إما إنسان أو حجر، فإثبات أنه إنسان يؤدي إلى نفي الحجرية عنه، والعكس صحيح[١]. وهناك مؤونة زائدة تتطلبها المسألة من المستنبط كإحرازه بأنّ العلة مناسبة للحكم، وأنها علة تامة، وهذا بحسب الظاهر تتفاوت فيه عقول المجتهدين في مجال الاستنباط وتختلف كثيراً[٢].

رأي المناطقة المتأخرين[٣]: أن هذا الطريق لا يفيد اليقين؛ لصعوبة إحراز أنّ الوصف المثبت بعد إبطال الصفات الأخرى هو علة تامة للحكم.

الثاني: الطرد

تعريفه: وهو "مقارنة الوصف للعلة وجوداً، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم..."[٤]، أي أنّ الوصف من لوازم العلة، ومثاله: أن يلازم الخمر لوناً أو طعماً، بحيث لا يوجد ذلك اللون أو الطعم إلا ويوجد معه حكم التحريم، مع أنّ علة الحكم في الخمر هي الإسكار، فإذا توصل المستنبط بالاستقراء إلى أنّ الوصف مطرد في الفرع، ومقترن بالعلة على نحو يكون ملازماً لها، أعطى حكم الأصل للفرع.

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٥٠- ٢٥٣.

(٢) الرُعيني، مواهب الجليل، ج٦، ص١٩٧- ١٩٨.

(٣) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٩٩.

(٤) (م. ن)، ص٩٩.

ـ فلسفة المسألة:

هذا المسلك مبني على قانون التلازم بين الوصف وعلة الحكم، حيث يأخذ اللازم حكم ملازمه في الأصل، فإذا اطرد الوصف في الفرع ، كان مظنة لثبوت حكم الأصل في الفرع .

اعتراض الأصوليين على هذا المسلك: قالوا بأنّ التلازم بين الوصف وعلة الحكم في الأصل ربما كان تلازماً بيّناً بالمعنى الأخص[1]، أي أنّ الوصف في الأصل لا ينفك عن علته، بينما في الفرع ليس كذلك ويمكن أن ينفك عن علته، فمجرد الاطراد لا يثبت التلازم في الفرع بين الوصف وعلة الحكم كما هو عليه في الأصل.

ثم إنه لا دليل على كون الوصف في الفرع علة لثبوت الحكم له؛ ولذلك اعتبر الغزالي هذا المسلك في الاستدلال من المسالك الفاسدة[2]، بينما اعتبره آخرون مفضياً إلى الظن؛ لاعتماده على الاستقراء.

الثالث: الدوران

وهو أن يثبت الحكم بثبوت الوصف وينتفي بانتفائه، وقد يكون في صورة واحدة، كدوران التحريم مدار الإسكار وجوداً وعدماً في العصير العنبي كما يلي:

عصير العنب قبل أن يغلي بنفسه ليس بمحرم، فإذا غلا بنفسه وأصبح مسكراً فهو حرام، فإذا تحول إلى خل لم يحرم.

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١٩.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣١٥- ٣١٦.

وقد يكون في صورتين، ومثاله: المياه الغازية لمّا لم تكن مسكرة لم تكن محرّمة، بينما الخمر لما كان مسكراً كان حراماً، وقال بعض المعتزلة بأنّ الدوران يفيد العلّية قطعاً[1].

الرابع: تنقيح المناط

التنقيح: لغة: التهذيب[2].

المناط: لغة: من نوط، وناط، أي علقه عليه[3].

تنقيح المناط: اصطلاحا: هو إضافة أو تعليق الحكم من قِبل الشارع على علّة أو وصف ما، حيث يقترن بالحكم أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيقوم المجتهد بحذفها؛ وبذلك يتعلق الحكم بالوصف المتبقي الأعم، فيكون من باب مناسبة الحكم للموضوع.

يحتوي تنقيح المناط على عملية استقراء للأوصاف، ومن ثم سبرٍ لغورها، وتقسيمها بالقسمة الثنائية إلى ما يصلح لتعليق الحكم عليه وما لا يصلح لذلك، حيث يُعَلَّق الحكم على ما يصلح من الوصف الذي هو الجهة الأعم؛ باعتبار أنّ الحكم يحتوي على مصلحة عامة، ومثلّوا لذلك "بقصة الأعرابي الذي قال للرسول ﷺ: هلكتُ يا رسول الله: فقال له: ما صنعت (؟)، قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، [فقال له النبي ﷺ]: أعتق رقبة.

[استفاد المجتهدون] عدم الخصوصية في كونه أعرابيّاً، فألحقوا به جميع

---

(١) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٢٣.

(٢) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص٤١٣، مادة (نقح).

(٣) (م. ن)، ج٣، ص١١٦٥، مادة (نوط).

المكلَّفين... ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله، فألحقوا به جميع أشهر الصيام..."[١].

بالنسبة إلى القياس، إذا كان الحكم الوارد في الأصل قد أنيط بعلة ما من قِبل الشارع، وحقق المستنبط وجود العلة في الفرع ـ بعد حذف الأوصاف التي لا دخل لها بالعلية ـ، وصح وقوع العلة جامعاً بين الأصل والفرع، وعُلِمت المساواة[٢]، فإنه يقوم بتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع؛ لعدم وجود فارق بين الأصل والفرع في العلية، أي أنّ علة الفرع هي علة تامة كعلة الأصل بنظر المستنبط، والعلة التامة يستحيل تخلّف معلولها عنها.

الرازي: اعتبر هذا النوع من القياس هو طريقة السبر، والتقسيم نفسها[٣] الظنية الدلالة، بينما اعتبره الحنفية ـ كما يقول الرازي ـ، استدلالاً[٤].

الخامس: طريقة المناسَبة

المراد بالمناسَبة مناسبة العلة للحكم، ويعرفها الغزالي: بأنها "... منهاج المصالح، بحيث إذا أُضيفت إليه انتظم"[٥] كما في الشدة للتحريم.

ويُعرِّفها الرازي: بأنها "الملائم لأفعال العقلاء في العادات، [كأن] يُقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي الجمع بينها في سلك واحد ملائم..."[٦].

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١٥.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص٢١ ـ ٢٦.

(٣) (م. ن)، ج٥، ص٢٣١.

(٤) (م.ن)، ج٥، ص٢٣٠.

(٥) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١١.

(٦) الرازي، (م.س)، ج٥، ص١٥٨.

والمناسَبة لا تدل على العلية بين الحكم والوصف؛ وذلك:

أ ـ أنّ "الشرع مبني على الجمع بين المختلفات، والتفرقة بين المتماثلات، فلا ضابط في الحكم سوى النص.

ب ـ أنّ الوصف المناسب قد يقترن بالحكم أو بضدِّه، ومثاله: السفر، [فإنه] عبارة عن وصف مناسب لعلة الحكم بالتقصير، وربما اقترن بعدم التقصير..."[1] فيما لو كان السفر سفر معصية.

أقسام المناسب:

للمناسب، ـ في المدارس السنية ـ، أقسام متعددة وهي:

أ ـ المناسب المؤثر: وهو الذي اعتبره الشارع علة الحكم صراحة بنص أو إشارة في المقيس عليه، فهو منصوص عليه من قِبَلِ الشارع، فكأنه دلّ على أنّ الحكم ينشأ عنه، وأنه أثر من آثاره[2]، وهذا النوع من القياس مقبول باتفاق القائلين بالقياس[3]، ويُقال له قياس في معنى الأصل، أي ليس فيه بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، ومثاله: كون السُكر عين التحريم في شرب الخمر، فيلحق به النبيذ قطعاً إذا ظهر أنه يحتوي على العلة ذاتها.

ب ـ المناسب الملائم: وهو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علة الحكم في المقيس عليه، ولكن اعتبره علة الحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر[4]،

---

(١) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢١٩- ٢٢٠.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١١.

(٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١٢.

(٤) (م.ن)، ص٣١١.

ومثاله: "النبيذ وإن لم يسكر حرام، قياساً على قليل الخمر، [وتعليله: بأنّ] قليل الخمر... يدعو إلى كثيرة، فهذا مناسب... فظهر تأثير جنسه..."(١).

ت ـ **المناسب الملغي**: "وهو الذي ألغى الشارع اعتباره، مع أنه مظنة تحقيق المصلحة، أي أن بناء الحكم عليه من شأنه أن يحقق مصلحة، ولكن دل دليل خاص على إلغاء اعتبار هذا المناسب ومنع بناء الحكم الشرعي عليه، ومثلوا له بفتوى من أفتى أحد الملوك بأن كفارته في إفطار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين؛ لأنه وجد أن المناسب من تشريع الكفارات [هو] ردع أصحابها عن التهاون في الافطار العمدي، ومثل هذا الملك لا تهمه بقية خِصال الكفارة؛ لتوفر عناصرها لديه، فإلزامه بالصيام أكثر مناسبة لتحقيق مظنة الحكمة من التشريع"(٢).

ث ـ **المناسب المرسل**: "وهو الذي يظهر أن بناء الحكم عليه لا بُد أنّ يحقق مصلحة ما، مع أنّ الشارع لم يقم على اعتباره أو إلغائه أيما دليل"(٣)، وقد "اتفق الفقهاء من الشافعية، والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به... إلا ما نُقِل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعلّ النقل إن صح عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، ولا فيما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي، [ومثاله]: لو تترّس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١٠- ٣١١.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١٣.

(٣) (م.ن)، ص٣١٣.

رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعاً، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له، فهذا القتل وإن كان مناسبا في هذه الصورة، والمصلحة ضرورية كلية قطعية، غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغائها. . ."[١].

النتيجة: المناسب "... ربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع، فلا يقطع ببطلانه، ولا يمكن ضبط درجات المناسَبة أصلاً، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغي أن ينظر فيها المجتهد. . ."[٢].

السادس: طريقة الفرض

وهي طريقة المحدِّثين،ـ من السنة ـ، في إثبات العلة عن طريق افتراض عدد من الفروض، ثم يقومون بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي يعملونها؛ لتحقيق المسألة التي يريدون بحثها، ثم يعتبرون الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح[٣]، وهي طريقة تبتني على القسمة الاستقرائية التي لا يمنع العقل من فرض آخر لها، وإنما تُذكر الفروض الواقعة بالاستقراء والتتبع؛ ولهذا لا يمنع العقل من فرض وجود آخر لها، وإذا كانت المسألة كذلك، تكون من أبرز مصاديق الاستنباط بالظن.

السابع: قياس الغائب على الشاهد

الغائب: "ما غاب عن علمك، فترده إلى ما علمته. . ."[٤]، والمراد به: الاستدلال على الغائب بالحاضر، من خلال التأمل بالغائب.

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،ج٤، ص١٦٠.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١٤.

(٣) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٠٤.

(٤) الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩هج، ص١١٢.

استخدم الأصوليون المتكلمون الأشاعرة هذا النحو من القياس قبل القرن الخامس الهجري[1] في الفقهيات تارة، وفي إثبات الصفات الإلهية تارة أخرى، وهو يتكون من أركان أساسية هي:

١ ـ المقيس عليه: وهو الأصل، كعلم الإنسان مثلاً.

٢ ـ المقيس: وهو الفرع، كعلم الباري مثلاً.

٣ ـ الجامع: وهو العلة المشتركة بين الأصل والفرع، كالعلم.

يعتمد هذا القياس على مقدمتين ونتيجة، وهي كما يلي:

أ ـ أنّ الحكم في الأصل ـ الشاهد ـ، يجب لعلة ما.

ب ـ أن هذه العلة توجد في الغائب ـ الفرع ـ، بدلالة العقل عليها؛ ولهذا يجب إثبات الحكم في الفرع من باب الملازمة ما بين العلة والمعلول، ومثاله: العلم علة كون الذات الإنسانية عالمة، فلازم علة كون الذات الإلهية عالمة هو العلم أيضا؛ وذلك بقياس الغائب على الشاهد بجامع العلم بينهما[2]؛ وبهذا أثبتت صفات للغائب كالعلم، والكلام، والإرادة... إلخ.

والملاحظ على هذا الدليل، أنه يُراد به إثبات حكم الأصل (الشاهد) في الفرع (الغائب)، وهو استعمال لدليل الملازمة ما بين العلة والمعلول في علم الأصول من حيث الشكل، ولكن في مدلوله الواقعي يُراد به إثبات صفات واقعيه للفرع من خلال دليل الملازمة ما بين العلة والمعلول، أي هو استعمال لدليل العلة بمعناه الفلسفي، ويتأكد هذا الاستعمال لدليل العلة بمعناه الفلسفي في نظرية النظام الظرفي الآتي ذكرها بعد قليل.

---

(١) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص١٠٧.

(٢) (م.ن)، ص١١٢ ـ ١١٣.

نقد: "ينتقد بعض المتكلمين المتقدمين، والمتكلمين المتأخرين، هذا الطريق، [أي قياس الغائب على الشاهد]، ويبيّنون ضعفه، وعدم إيصاله إلى اليقين..."[١].

والجدير ذكره، أنّ الأشاعرة أنكروا مبدأ العلية بمعناها الفلسفي- كما أوضحت لدى الكلام حول مذاهب المسلمين في العلة -، ويعبّر الغزالي عن ذلك بقوله: "...لا علية ولا معلولية في العقليات عندنا..."[٢] (!!)، بينما في الدراسات الأصولية هناك علية ومعلولية، وأكثر ما يلاحَظ ذلك في القياس المستنبط العلة.

يرتكز مبدأ إنكار العلية والمعلولية بمعناها الفلسفي عند الأشاعرة على نظرية تسمى بنظرية النظام الظرفي، ومفادها: "... أنّ الله يخلق الأجزاء التي يتكون منها العالم المادي،- أي الجواهر والأعراض -، خلقاً متجدداً، بمعنى أنه يخلق هذه الأجزاء ابتداء، ثم تفنى، فيخلقها من جديد، وهكذا...والمؤدى الحقيقي لهذا القول، نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما، وبين وجوده في اللحظة السابقة له مباشرة، وفي اللحظة اللاحقة له مباشرة..."[٣]، أي يتخلل العدم بين وجودين كما يُفهم من كلام الرازي[٤]، فالأشاعرة ترى بأن "العالم الطبيعي يتألف من جواهر وأعراض، والجواهر... هي محل للأعراض، وهذه الأعراض هي مصدر التغيرات أو الكيفيات التي تحدث في الجواهر... [وهي لا تحل] إلا في جوهر فرد منفصل عن غيره...[و] العَرَض الواحد الذي

---

(١) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٠٧.

(٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص١١٦- ١١٧.

(٣) د. العريبي، محمد، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م، ص١٣٩.

(٤) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص٢١٣ ـ ٢١٤.

يحل في جوهر معين لا يحل بغيره، [أي] لا يحل في جوهر آخر مثله... [و] الأعراض... لا يصح بقاؤها... وتبطل في ثاني حال وجودها، وهذا يقتضي بأنّ كل شيء في العالم يكون عندما يقول الله [له] كن... ويفنى عندما يأمره بأن يفنى، فبقاء كل شيء في العالم إنما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء، ومتى توقف الله عن خلق هذا العرض، فإنّ الشيء ينعدم من الوجود"(١)، وهذه النظرية كما ترى تثبت استعمال العلية والمعلولية بمعناها الفلسفي.

كما ويلاحظ بأنّ نظرية النظام الظرفي عند الأشاعرة تقترب من نظرية الخلع واللبس(٢) المشائية القائلة: بأنّ موجودات عالم الطبيعية في حركة دائمة مستمرة، وهي ثابتة في جوهرها متغيرة في أعراضها، وهي دائمة الخروج من القوة إلى الفعل، تلبس صورة وتخلع أخرى، أي هناك موت ثم حياة للأعراض باستمرار، وهذا يغاير ما طرحته مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا التي جاءت بعدهما في هذا الإطار من نظرية اللبس بعد اللبس(٣) في الأعراض، والتي مفادها: أنّ الأعراض تتغير باستمرار، وهي من مراتب وجود الجوهر*

(١) د.العريبي، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ص١٣٩- ١٤٠.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٢١٨- ٢٢٠.

(٣) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص٧٦- ٧٧.

* يُستدل على الحركة الجوهرية بما يلي: أن الوجود أصيل وما عداه اعتباري، والوجود الجوهري تُحمل عليه الأعراض تبعا، ومعنى الحمل: أنّ هناك جهة اتحاد وجهة افتراق بين الجوهر والأعراض ذهنا، وأما في الخارج، فهما موجودان بوجود واحد له مرتبتان: مرتبة للجوهر، ومرتبة للأعراض، وهذا ما يُعبر عنه من أن العرض من مراتب وجود الجوهر كالشمس ونورها، فهما وجود واحد خارجا، ولكن وجود أحدهما في نفسه والآخر بغيره، فالأول وجود جوهري، والثاني وجود عارض، فالعرض من مراتب وجود الجوهر، والتغير في الأعراض يستلزم تغيُّراً في الجوهر من باب الملازمة في العلية والمعلولية بين الجوهر وأعراضه، فإذا حدث تغير في الأعراض حدث تغير في الجوهر؛ لأن العرض من مراتب وجود الجوهر.

ومرتبطة به، وتغيرها يعني أنّ هناك تغيراً في الجوهر، والتغير في الجوهر لا يعني موتاً وحياة؛ لأنّ هناك اتصالاً دائماً بين الجوهر القديم والجوهر الجديد، وحرك سيّالة دائمة متصلة، وتكاملاً من القوة إلى الفعلية باستمرار من دون أن يتخلل عدم ما بين الجوهر القديم والجوهر الجديد، وبين الجوهر وأعراضه، وبين الجوهر وأعراضه علّية ومعلولية، وتأثير متبادل مستمر، وهذا تأكيد على مسألة العلّية والمعلولية في التكوينيات.

تبنّى بعض أصوليي مدرسة أهل البيت عليهم السلام[1] المسلك الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، وعملوا به في دراساتهم الأصولية؛ مما أنتج تكاملاً إيجابياً في بعض المباحث، ومفارقات سلبية في بعضها الآخر أدت إلى اختلاط ما هو اعتباري بما هو واقعية، وأدت إلى ظهور مسالك ذات وجهات نظر متباينة:

١ ـ منها ما يعارض النزعة الفلسفية في المباحث الأصولية؛ لكونها مختلفة عن المباحث الاعتبارية.

٢ ـ ومنها ما يؤيد النزعة الفلسفية في المباحث الأصولية؛ لكون مبادئ العلوم الأخرى إما تشكل صغرى لقياس الاستنباط، أو لكون علم الأصول هو جزء العلة الأخير للاستنباط، والأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء ليست معدودة من المقدمات،ـ أي مبادئ العلوم الأخرى ـ، فهي داخلة في العلة؛ وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على البعض الآخر في الوجود.

ولعل هذا التعارض ما بين الاتجاهين يمكن حله بما تكلّمنا عنه في مسألة الاستدلال المباشر من الفصل الثاني في هذا الباب تحت عنوان "مبدأ التعاكس" فلا نُعيد.

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٩٧، ١٠٠ ـ ١٠٣.

بالنسبة للقائلين بنظرية النظام الظرفي، يترتب على هذه النظرية أمور متعددة:

أ ـ أنّ العالم المادي يتألف من جواهر وأعراض.

ب ـ أنّ الجواهر والأعراض تفنى ثم يُعاد خلقها، حيث تبطل باستمرار، أي يتخلل العدم بين عرض وآخر، وكذلك بين جوهر وآخر.

ت ـ أنّ العرض لا يحل إلا في جوهر واحد؛ ولهذا تُسمى الجواهر بالجواهر الفردة، وهذه الجواهر منفصلة عن بعضها البعض.

النتيجة: عند القائلين بنظرية النظام الظرفي، لا وجود للكليات على نحو العموم في الخارج، وهي محصورة بعالم الذهن؛ والسبب في ذلك: أنّ الجواهر منفصلة عن بعضها البعض، وهي تبطل باستمرار، وكذلك الأعراض تبطل باستمرار، ويتخلل العدم فيما بينها؛ مما لا يجعل بينها علاقة اتصال واستمرارية، وبالتالي فالكلي هو أمر اعتباري محض، وهذا يعني انحصار المقولات بمقولتي الجوهر، والعرض،ـ ويضاف إليهما مقولة ثالثة وهي مقولة الخلق الدائم المستمر للجوهر والأعراض، وهي في الحقيقة مقولتان: مقولة الفعل من الله، ومقولة الانفعال في الجواهر والأعراض، وهما مقولتان مستمرتان ما دام الكون قائماً، وهذا إنما يكون نتيجة العلية والمعلولية بينهما ـ، وأما سائر المقولات، فلا وجود لها.

ونحن إذا ربطنا هذه النتيجة لدى الأشاعرة بمسألة القياس، ومسألة الوصف الذي يسعى علم الأصول السنّي إلى تحقيقه في فرع القضية، فسوف نلاحظ عدم ثبات الوصف في موضوع الفرع الذي سوف يتعلق به الحكم؛

لأنّ الوصف الموجود في الموضوع يتبدل باستمرار، فما سيوجد في الزمن اللاحق من وصف سيكون مشابهاً لسابقه وليس عينه؛ لتخلل العدم بينهما،ـ وأما إذا كان عينه فما الداعي إلى خلقه من جديد (؟) ـ، وكذلك الأمر في موضوع الأصل؛ مما يعني أنّ القياس مبني،ـ وبناء على نظرية النظام الظرفي ـ، على تشابه الأوصاف أو العِلل؛ ولعل هذا ما حاول الغزالي لفت النظر إليه بالقول: إن "... أمثلة قياس الشبه هي كثيرة؛ ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها..."[١]، وبالتالي فقياس "الشبه عبارة عن إسم... يُطلق على كل قياس، [حيث] الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه..."[٢].

الثامن: التلازم

وهي عبارة عن علاقة يستنبطها العقل بالاستقراء بين السبب والمسبب، ومضمونها: أنّ لكل مسبَّب سبباً، أي أنّ العقل يستطيع أنْ يثبت وجود المسببَّ إذا عرف وجود السبب؛ لأنّ العقل له قدرة إدراك العلاقات القائمة بين الأشياء والاستفادة منها، وهذا الإدراك لتلك العلاقات إما أن يكون ضمن نطاق العالم التكويني، كإدراك العلاقة بين العلة والمعلول، وإما أن يكون ضمن نطاق العالم التشريعي بحيث يدرك علاقة الملازمة بين حكمين ظاهراً؛ واهتمام الأصوليين انصب على النحو الثاني من هذه العلاقات، وهو دراسة التلازم ضمن نطاق عالم التشريع.

توسعت المدرسة الحديثة لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام في دراسة التلازم

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣١٧.

(٢) (م.ن)، ص٣١٧.

ضمن نطاق عالم التشريع، فدرست التلازم القائم بين الأحكام في مسائل عدة أُدرجت تحت عنوان الملازمات وأهمها:

ـ مسألة التحسين والتقبيح العقليين: وهي من المشهورات بالمعنى الأخص التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وتُسمى بالآراء المحمودة، حيث تُعتبر هذه المسألة من القضايا التي تدخل في مباحث علم الكلام، وتقع صغرى القياس[1] في المباحث الأصولية، وقيل أنها من الضروريات وليس المشهورات.

ـ مسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد ـ وقد تكلمنا عن بعض هذه المسائل سابقاً تحت عنوان "التضاد" ـ، هذا بالإضافة إلى دراسة التلازم في القياس الذي يركز على مسألة الجامع بين المقيس عليه والمقيس.

والجدير ذكره، أنّ الملازمة بُحِثت ضمن نطاق عالم التكوين "في الفلسفة اليونانية، وفي الفلسفة الإسلامية وفق المنهج الفلسفي، [وبُحِثت] في علم الكلام وفق المنهج الكلامي، وكلا المنهجين عقلي يلتزم بمبادئ عقلية"[2]، ولدى ملاحظة الأصوليين لوجود التلازم بين الأسباب ومسبّباتها ضمن نطاق عالم التشريع من حيث ترتب نتائجها عليها بعد جعلها واعتبارها، وهي تشابه التلازم بين الأسباب ومسبّباتها ضمن نطاق عالم التكوين في ترتب نتائجها عليها، قاموا ببحثها في علم أصول الفقه وفق منهج عقلي أيضاً.

وللتلازم في علم المنطق شرطان أساسيّان ـ وهما مأخوذان في علم

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٩٤.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٤٩.

الأصول كقوانين عقلية من ضمن المبادئ التصديقية ـ، وهما:

١ ـ أن يكون التلازم بين السبب والمسّبب تلازماً ذهنياً بالإضافة إلى التلازم الخارجي؛ لكي يستطيع الذهن أن ينتقل من المسبب إلى السبب.

٢ ـ أن يكون التلازم واضحاً بيناً، أي أنّ الذهن إذا تصور السبب انتقل إلى المسبب بدون توسط شيء آخر، هذا في الدلالة اللفظية، وأما في الدلالة العقلية، فإنّ التلازم إما أن يكون تلازماً بيناً، أو غير بيّن فيحتاج إلى دليل لإثبات حجيته.

ركّزت الملازمات العقلية على قضايا كالأوليات، والفطريات... إلخ، وعلى قضايا كسبية تنتهي إلى أخرى بديهية[1] وجدانية، وهذا النوع من الملازمات هو "من أوضح الظواهر الاجتماعية العرفية التي قامت عليها حياة الناس وأعمالهم، ومعاملاتهم؛ ولهذا لم يصدر الشارع نصاً بحكم أمثال هذه المستلزمات، أي أنه اعتمد في معرفة حكمها على المكلف؛ لأنه يدركها بعقله وبالبداهة"[2].

الأمور البديهية: وهي القضايا البسيطة التي يجدها الإنسان مركوزة في نفسه من غير إعمال للفكر، وعلم بالسبب، حيث تذعن نفسه لها وتُسلّم بها، ومثاله: الكل أعظم من الجزء.

الأمور الأولية: وهي قضايا يُصدّق بها العقل لذاتها، حيث يكون تصور طرفي القضية، مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافيا للحكم والجزم بصدق

---

(١) المظفر، المنطق، ٢٨٢.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣٥٢-٣٥٢.

القضية فوراً كقولنا: الشيء لا يكون قديماً وحادثا معا[١]، أو "هي العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها، من غير استعانة بحس أو تخيل مُجْبَل على التصديق بها، مثل: علم الإنسان بوجود نفسه، وبأنّ الواحد لا يكون قديما وحادثا...[ف] هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده..."[٢].

الأمور الفطرية: وهي قضايا قياسها معها، "أي أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما حضر المطلوب في الذهن، حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه"[٣] كقولنا: الأربعة زوج، فإنّ الحكم بالزوجية إنما يتم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي: أنّ الأربعة منقسمة بمتساويين، وأنّ كل منقسم بمتساويين هو زوج، فالأربعة زوج، "فهذه قضية قياسها معها في الذهن"[٤].

يقوم قياس التلازم على مبدأين أساسيين هما:

أ ـ مبدأ التلازم، ويعني: إذا ثبت الملزوم، ثبت اللازم.

ب ـ مبدأ التمانع، ويعني: إذا انتفى اللازم، انتفى الملزوم.

هذا شأن الملازمة بين القضية وعكسها أو نقيضها، فإنه على تقدير صدق القضية الأصل، يصدق عكسها ونقيضها؛ لكونه لازماً لها على نحو اللزوم

(١) حاشية ملا عبد الله على التهذيب، ص١٧٨ – ١٧٩.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٦.

(٣) المظفر، المنطق، ص٢٨٩.

(٤) (م.ن)، ص١٧٩.

البيّن بالمعنى الأخص، واللازم يتبع الملزوم في الصدق، أي إذا صدق الأصل صدق العكس، ولكن إذا كذب الملزوم فليس بالضرورة أن يكذب اللازم؛ لجواز كونه لازماً بالمعنى الأعم؛ ولهذا قال المناطقة: إذا صدق الأصل صدق العكس، ولكن إذا كذب الأصل فليس بالضرورة أن يكذب العكس.

نعم، إذا كذب اللازم ـ أي العكس ـ، استلزم ذلك كذب الملزوم(١)، أي إذا انتفى اللازم، انتفى الملزوم.

ـ تحليل:

يعتمد قياس التلازم على قضية شرطية(٢) استثنائية ـ يُذكر في هذا القياس عين النتيجة أو نقيضها في المقدمة ـ، حيث يُستثنى عين المقدَّم؛ لينتج عين التالي(٣) ـ هذا في علم المنطق ـ، وهو كما يلي:

إذا كان العالم حادثاً، فله محدث، ولكنه حادث، فالعالم له محدث، فهنا يوجد قياس مؤلَّف من مقدمة شرطية وأخرى استثنائية، والاستثنائية يُستثنى منها أحد طرفي الشرطية أو نقيضها لينتج الطرف الآخر أو نقيضه، ثم إنّ هذه القضية هي قضية شرطية متصلة، فهنا عدة أمور:

أ ـ القضية الأولى: إذا كان العالم حادثاً، فله محدث، فهنا قضية شرطية متصلة لها مقدم وهو: العالم حادث، ولها تالٍ وهو: له محدث، والعلاقة بين المقدم والتالي هي علاقة علّية، فالتالي علة المقدم وبينهما تلازم بيّن بالمعنى الأخص.

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٠٣.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٣.

(٣) المظفر، (م. س)، ص٢٥٠ - ٢٥٣.

ب ـ القضية الثانية: وهي عين المقدم، وهي مستثناة، وهي قضية مسلّم بها.

ت ـ استثناء عين المقدم لينتج عين التالي؛ لأنه إذا تحقق الملزوم ـ المعلول ـ، تحقق اللازم ـ العلة ـ، دون العكس؛ لأنّ العلة أعم، وثبوت الأعم لا يلزم منه ثبوت الأخص، هذا في نطاق العالم التكويني.

وأما في نطاق العالم التشريعي، فكقولنا: كلما كان الماء جارياً كان معتصماً، ولكنه جارٍ، فهو معتصم.

وكقولنا في استثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم في علم المنطق:

كلما كان العالم حادثاً، كان له محدث، ولكنَّ هذا العالم ليس له محدث، فهو ليس بحادث ـ بغض النظر عن صحة المادة أو عدمها ـ، فهنا يوجد استثناء لنقيض التالي لينتج نقيض المقدم؛ لأنه إذا انتفى اللازم ـ المحدث ـ، انتفى الملزوم قطعاً ـ العالم محدث ـ، لأنّ بينهما علاقة علية، والعكس لا ينتج؛ لأنّ سلب الأخص الملزوم لا يعني سلب اللازم.

ـ نظر في قياس التلازم المنطقي:

في إحدى مقدمات قياس التلازم ـ وهي المقدمة الثانية ـ، هي من القضايا المسلّمة[1]، والمسلمات عبارة عن قضايا مُتسالَم على صدقها، وهي إما أن تكون خاصة، كما إذا كان التسليم بها من قِبل الخصم في مقام الجدل والمناظرة، فيحتج بها على الخصم؛ لدفعه أو دفع مذهبه[2]، فإذا أنكرها الخصم، كان القياس ضعيفاً من هذه الجهة[3].

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٣.

(٢) المظفر، المنطق، ص٣٠٣.

(٣) د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١١٢.

وإما أن تكون عامة، أي مسلَّماً بها من قِبل عامة الناس، فتكون من قبيل المشهورات، أو مسلّماً بها عند طائفة، أو ملة خاصة، أو في علم خاص، بحيث تكون من قبيل المبادئ التي تبتني عليها براهينه العلمية.

والمسلَّمات بشكل عام: إما أن تستعمل لإفحام الخصم، أو لإرشاده للاعتقاد الصحيح[١]، ومثاله: القضية الشرطية التالية: إذا كان العالم حادثاً، فله محدث، فإنّ القائس يمكنه استعمال القضية على نحو يُلزم الخصم بنتيجة القضية، ـ إذا كان الخصم معترفاً بمسألة العلية ـ، من خلال استثناء عين المقدم، ـ المعلول ـ، لينتج عين التالي، ـ العلة ـ، في قوله: إذا كان العالم حادثاً فله محدث، ولكنه حادث، فللعالم محدث. هذا في نطاق العالم التكويني، وأما في نطاق العالم التشريعي، ـ المثال التالي مأخوذ من الفقه السني ـ، فإنه يقال: "لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف، لما كان شرطاً بالنذر، قياساً على الصلاة، فإنها لمّا لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف، لم تكن شرطاً له بالنذر"[٢]، ويُسمى هذا القياس بقياس العكس، أو الاستدلال بانتفاء الملزوم على انتفاء اللازم، حيث يمكن صياغة قياس التلازم على الشكل التالي، ـ والمثال لا زال من الفقه السني ـ، "لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف، لما صار شرطاً له بالنذر، لكنه يصير شرطا له بالنذر، فهو شرط له مطلقاً"[٣].

استعمل علماء الإمامية قوانين التلازم في مباحثهم الأصولية في عدة مسائل أهمها:

---

(١) المظفر، المنطق، ص٣٠٣.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص١٤-١٥.

(٣) (م.ن)، ج٢، ص١٤ ـ ١٥.

١ ـ مقدمة الواجب:

أ ـ المقدمة في الاصطلاح: "مطلق ما يتوقف عليه الشيء، فتُطلق على العلة التامة، وعلى كل جزء من أجزائها"(١).

ب ـ مقدمة الواجب: وهي التي يبحث فيها عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أي أنّ الشيء إذا وجب، وكان حصوله يتوقف على مقدماته، فإنه لا بد من تحصيل تلك المقدمات ليُتوصل من خلالها إلى فعل ذلك الشيء.

اختلف أصوليو المدرسة الإمامية الحديثة حول هذه المسألة، هل هي تندرج ضمن مباحث الملازمات العقلية(٢) أم ضمن مباحث الألفاظ (؟).

بالاصطلاح المنطقي: "...الملازمة...على أنحاء ثلاثة: إما ملازمة غير بيّنة، أو ملازمة بيّنة بالمعنى الأعم، أو بيّنة بالمعنى الأخص"(٣).

إذا كانت الملازمة بينة بالمعنى الأخص، فإنّ إثبات اللازم يكون بالدلالة اللفظية، وهي الدلالة الالتزامية خاصة، والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

ـ فوائد المسألة:

ترتبط هذه المسألة في الفقه الإمامي بمسائل فقهية متعددة كالشرط المتأخر ـ كما سيأتي بيانه ـ، "والمقدمات المفوتة، وعِبادية بعض المقدمات كالطاهرات التي

---

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص٢٥٥.

(٢) الخرساني، كفاية الأصول، ص٨٨.

(٣) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢٣٨.

الثلاث"[1]، فمثلاً: إذا نص الشارع على وجوب شيء كالصلاة، فإما أن يقرن وجودها بوجود مقدمتها كقوله: **(لا صلاة إلا بطهور)**، وتُسمى هذه المسألة بالمقدمة الشرعية؛ لكونها مشروطة بقيد يتوقف عليه الواجب بحكم الشرع، ووجود النص الشرعي يدل على وجوب المقدمة، فيكون البحث متركزاً في المقدمة الشرعية على دلالة النص وليس على الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة.

وأما إذا لم ينُصّ الشارع على وجوب المقدمة، فهل يحكم العقل بوجوب تلك المقدمة، للملازمة بينها وبين ذي المقدمة (؟)، وتُسمى هذه المقدمة بالمقدمة العقلية أو الشرط العقلي؛ وذلك لتوقف وجود الواجب على تلك المقدمة.

اختلف أصوليو الإمامية في المقدمة العقلية بين قائل بوجوبها مطلقاً، وقائل بعدمها مطلقا، وبين قائل بالتفصيل؛ والسبب في ذلك: أنّ المشرّع قد أحال معرفة حكم هذه المقدمة إلى المكلف ـ الذي يدرك ببداهة عقله وجوب المقدمة إذا توقف عليها وجود الواجب؛ فدور العقل هو الكشف عن حكم الشارع الذي لم يصرح به؛ لبداهته بأدنى تأمل، وهذا يدلل على أنّ الشارع قد أعطى للعقل دوراً مهمّا في الكشف عن أحكامه الشرعية بواسطة الملازمات ضمن ضوابط محددة.

اختلفت المدارس الأصولية فيما بينها في حجم الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في الكشف عن تلك الأحكام، ومدى سعة دائرة هذا الكشف،ـ كما سيأتي بيانه في باب "أصول الفقه والمبادئ الكلامية" عند الحديث عن حجم الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في الشرع، والمواقف منه ـ.

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١ ص٢٣٨.

٢ ــ اقتضاء النهي الفساد:

وقع بحث بين الأصوليين في أنه إذا تعلق نهي بشيء فهل يستلزم ذلك فساده أم لا (؟).

يتركز البحث في هذه المسألة على الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده، أو فقل: يتركز البحث على الممانعة، والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته، ففساد الشيء يعني بطلانه، والبطلان هو ما يقابل الصحة ويتنافر معها، فبين الصحة والفساد تقابل كتقابل المَلَكَة وعدمها، فما من شأنه أن يكون صحيحاً يصح أن يوصف بالفساد إذا داخله الفساد.

ومعنى الصحيح: أن يتوافر المأمور به على جميع الأجزاء، والشرائط، والأوصاف المطلوب تحققها فيه، والتي يتوقف عليها صحة العبادة أو المعاملة.

ومعنى الفاسد: أن لا يتوافر المأمور به على جميع الأجزاء، والشرائط، والأوصاف المطلوب تحققها فيه، والتي يتوقف عليها صحة العبادة أو المعاملة.

يتركز البحث في هذه المسألة على الأفعال القابلة لأن توصف بالصحة أو بالفساد من حيث تمامية أجزائها المأمور بها أو عدم تماميتها، والتي يترتب عليها آثارها، كأمور العبادات مثل: الصلاة، والغسل... الخ، وأمور المعاملات كصيغ العقود، والإيقاعات، والذبح، والصيد... إلخ.

وقف علماء الأصول الإمامية من مسألة اقتضاء النهي الفساد مواقف متعددة[1]:

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج٢، ص٣٨١.

الموقف الأول: وهو الموقف القائل بأنّ العقل يحكم بوجود الملازمة بين مبغوضية الشيء وفساد المنهي عنه، سواء كان المأمور به عبادة أم معاملة؛ وذلك بمقتضى التقابل بين الصحة والفساد، وبالتالي فالمسألة تُعتبر من المسائل العقلية التي تندرج ضمن مباحث الملازمات العقلية.

الموقف الثاني: وهو الموقف الذي يعتبر أنّ المسألة تندرج ضمن مباحث الألفاظ؛ وذلك لأنّ لفظ النهي التحريمي هو لفظ يدل على فساد المنهي عنه في العبادات والمعاملات، ويُستنتج ذلك من النص الشرعي، فإذا دل دليل لفظي على فساد المعاملة، فإنّ الدليل هو المتبع، وإلا فلا دلالة على الفساد مطلقاً لا في العبادات ولا في المعاملات.

الموقف الثالث: وهو الموقف الذي فرّق بين النهي في العبادات والنهي في المعاملات؛ تبعاً للتفرقة بينهما في شواهد النصوص الشرعية، ففي العبادات يكون التقرب إلى الله بما هو المحبوب لديه، والامتناع عن المنهي عنه الغير محبوب لديه؛ لأنّ قوام العبادة هو هذا، وبالتالي فالنهي التحريمي يكشف عن أنّ العبادة المنهي عنها غير مرادة للشارع، فهي مبغوضة لديه، والمبغوضية هي علة فساد العبادة، ومثال النهي في العبادة: نهي المرأة المكلفة عن الصلاة أثناء حيضها؛ لقوله ﷺ: "... **دعي الصلاة أيام أقرائك**..."[1]، فإذا أدت المرأة الصلاة أثناء حيضها، فإنّ صلاتها تقع فاسدة؛ لفقد شرط من الشروط المطلوب توفرها في أثناء أداء الصلاة، وهي الصلاة عن طهارة.

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ص٢٨٧.

وأما في المعاملة[1]، فإن النهي عن المعاملة يتصور على نحوين:

١ ـ التسبب في وقوع المعاملة.

٢ ـ أصل وجود المعاملة.

ومثاله: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾»[2]، فإنّ المنهيَّ عنه في الآية ليس أصل المعاملة ككل، بل المنهي عنه هو التسبب في وقوع المعاملة يوم الجمعة إذا نودي للصلاة؛ لأنّ التسبب في وقوعها يؤدي إلى مزاحمتها لأداء صلاة الجمعة، ولكن لو قام المكلف وتسبب في حصول عقد البيع يوم الجمعة، وكان هذا العقد واجداً لجميع الشرائط المعتبرة في عقد البيع عموماً، فإنّ عقد البيع يقع صحيحاً؛ لأنه لم تثبت المنافاة لا عقلاً، ولا عُرفاً بين التسبب في عقد البيع وبين إمضاء الشارع لهذا العقد، إذا كان مستوفياً لجميع الأجزاء والشرائط المطلوب حصولها في عقد البيع .

غاية ما في المسألة، أنّ المكلف ارتكب محرّماً بالتسبب بعقد البيع ليس إلا، وكذلك الحال فيما لو غسل المكلف ثوبه النجس بماء مغصوب، أو ذبح حيواناً مغصوباً، أو اصطاد ما نذر عدم صيده، وأما لو كان المنهي عنه أصل البيع ككل، فإنّ المنهي عنه يؤدي إلى فساد العقد، وبالتالي فساد البيع .

١ ــ التماثل:

لغةً: المثل: "كلمة تسوية، يُقال: هذا مثله... والعرب تقول: هذا مثل

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية (٩).

هذا.... ومثل الشيء أيضا صفته..."[١].

والتماثل:يعني التشابه[٢] بين الذوات في أخص الأوصاف[٣]، أي بخاصة الشيء، كتشبيه اليهودي بمثل الحمار في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا...﴾[٤].

اصطلاحاً: التماثل إسم يُطلق على أمور مشتركة إما بالحقيقة النوعية، أو بالحقيقة الجنسية، أو بالكم، أو بالكيف.

ومثال الاشتراك بالحقيقة النوعية:اتحاد زيد، وعمرو بالإنسانية، أي "اشتراكهما في وصف له نوع اختصاص بهما"[٥].

ومثال الاشتراك بالجنس: اشتراك الإنسان، والحصان في الحيوانية.

هذا النوع من التماثل، هو تماثل بالصفات الذاتية، وهناك تماثل في الأوصاف العرضية، حيث يُقال للمتساويين بالمقدار، وللمتشابهين بالكيفية، والهيئة متماثلين.

استخدم المناطقة التماثل، والتشابه في الصفات؛ للاستدلال من خلال المعلوم منها على المجهول، وعُرف هذا النوع من الاستدلال بالتمثيل؛ ولهذا اعتُبر التمثيل من الجهة المنطقية طريقاً من الطرق العلمية للاستدلال التي تُستخدم لأجل التوصل إلى المجهول التصديقي من خلال المعلوم التصديقي، وقالوا

---

(١) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٥، ص١٨١٦.

(٢) التفتزاني، سعد الدين، مختصر المعاني، ط١، قم، دار الفكر، ١٤١١هج، ص٢٠٠.

(٣) العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص٤٨١.

(٤) القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية (٥).

(٥) التفتزاني، مختصر المعاني، ص١٥٧.

في تعريفه: "هو إثبات الحكم في جزئي؛ لثبوته في جزئي آخر مشابه له"[1] في الوصف، ويرتكز التمثيل في أساسه على الاستقراء المبني على التعليل.

عُرف التمثيل في عرف الفقهاء بقياس الشَبَه، وله أركان أربعة، هي:

الأصل، والفرع ، والجامع ، والحكم، ومثاله: الخمر حرام ؛ لأنه يسكر شاربه، فإذا ثبت عند المستنبط بأنّ النبيذ يشابه الخمر في تأثير السكر على شاربه، فإنه يستنبط أنّ النبيذ أيضا حرام ، أو على الأقل محتمل الحرمة؛ لجهة التماثل بينهما في صفة الإسكار ، فهنا:

(١) إما أن تكون جهة الشبه تامّة بينهما، فيُستنبَط ثبوت حكم الأصل في الفرع ؛ لوجود الجامع بينهما، وهذا النوع من القياس حجة عند الجميع ،- إذا كانت العلة تامة، حيث يستحيل تخلف المعلول (الحكم) عن علته (الوصف الجامع) -، إلا عند منكري القياس[2].

(٢) وإما أن يكون بين الأصل والفرع تشابه غير تام ، أي هناك جهة افتراق وجهة اشتراك ضعيفة أو قوية، فيثبت حكم الأصل في الفرع ظنًّا، وقد اختلف الأصوليون، والفقهاء في حجية هذا النوع من القياس،- كما تقدم بيانه في قياس الشَبَه -.

- بقي أمور:

لما كانت القوانين المنطقية داخلة في كل العلوم، فمن الطبيعي أن نجد استخداماً في الدراسات الأصولية لقوانين منطقية أخرى غير الاستقراء،

(١) المظفر، المنطق، ص٢٦٨.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٧، ص٩٣٠.

والقياس، والتمثيل، والتناقض، وعكس القضية، ومثاله:

١ ـ النسب الأربع: استعمل الأصوليون قوانين النسب الأربع المنطقية؛ لبيان علاقة الأدلة بعضها ببعض،ـ كما مرّ معنا في المباحث الأصولية في مسألة اجتماع أمر ونهي في واحد ـ، ولبيان علاقة المفاهيم الكلية بعضها ببعض،ـ المعاني الكلية ـ، باعتبار اجتماعها في الصدق وعدمه، فإنّ كل معنى إذا نُسِب إلى معنى آخر يُباينه مفهوماً:

- إما أن يشارك كل منهما الآخر بتمام أفراده، فهما المتساويان، ومثاله في المنطق: كل إنسان ضاحك، وكل ضاحك إنسان.
- وإما أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً، بمعنى أنّ أحدهما يصدق على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، فيُقال للأول أعم مطلقاً، وللثاني أخص مطلقاً، ومثاله: كل إنسان حيوان، حيث ينطبق الأكبر منهما على تمام الأصغر ويزيد عليه، ومثاله في علم الأصول: مبحث العام والخاص.
- وإما أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، أي أنّ المفهومين يجتمعان ببعض مصاديقهما، ويفترق كل منهما عن الآخر بمصاديق تخصه، ومثاله: الطير، والأسود، فبعض الأسود طير، وبعض الطير أسود، ويجتمعان في الغراب الأسود مثلاً، وبعض الأسود ليس بطير كالفحم، وبعض الطير ليس بأسود كالنسر الأبيض.

ومثاله أصوليّاً: كما في مسألة اجتماع أمر ونهي في واحد، وكما في مسألة تعارض الأدلة كما لو كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص

من وجه، فإنه يقع التعارض بينهما في العموم من وجه، فيلجأ الأصولي إلى الحلول العلاجية المطروحة في باب تعارض الأدلة؛ لعلاج المسألة.

- وإما أن يكون بينهما نسبة تباين تام كالموجود والمعدوم، ومثاله في علم الأصول: الامر بالطبيعة، والنهي عن الطبيعة.

٢ ـ الدلالة: تقسّم الدلالة منطقيّاً إلى: دلالة عقلية، وطبعيه، ووضعية، والدلالة الوضعية إلى لفظية، وغير لفظية، واللفظية إلى مطابقية، وتضمنية، والتزاميه، وكذلك تقسم الدلالة إلى دلالة تصورية، وأخرى تصديقية.

ما يركز عليه علم الأصول بشكل كبير هو الدلالة العقلية والدلالة الوضعية اللفظية؛ لأنّ الدلالة اللفظية تَظهر تأثيراتها في مباحث الألفاظ كالأمر، والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، كما أنّ الدلالة التصورية تظهر أهميتها في الحدود، وفي وضع الألفاظ لمعانيها، في حين تظهر أهمية الدلالة التصديقية في القضايا، والاستدلالات.

٣ ـ أوصاف الأشياء: أصوليّاً، هناك تمييز بين أنواع متعددة من الصفات: الصفات الذاتية، والصفات العارضة، والصفات المجعولة، فالذاتية: كالجنس، والنوع، والفصل. والعارضة: كالخاصة، والعرض العام، والمجعولة: وهي التي يجعلها الشارع موضوعات لأحكامه، كما هناك تركيز على الأوصاف المتماثلة، والمتشابهة، والمتباينة.

بالنسبة للأوصاف العارضة:

ـ منها ما يكون لازماً للشيء على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، أي يمتنع انفكاكه عن ذلك الشيء.

ـ ومنها ما يكون لازماً للشيء على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، أي لا يمتنع انفكاكه عن ذلك الشيء.

وهذه العوارض على أنحاء ثلاثة:

- العرض في المنطق: وهو الخارج عن الشيء الملحق به، وهذا النوع من العرض هو العرض في باب الكليات، وهو الخارج عن الشيء اللاحق له من خارجه.
- العرض المقابل للجوهر: وهو الذي لا يكون وجوده إلا في موضوع، وهو المقولات التسع العرضية، وهذه الأعراض تثبت لموضوعاتها؛ لأجل الحيثيات التقيدية فيها من جهة الخصوصيات، والإضافات؛ ولذلك تُعد من المحمولات بالضميمة(١) في علم الأصول على رأي.
- العرض المقابل للحقيقة: ومثاله: السفينة المتحركة، والجالس فيها متحرك كذلك ولكن حركة الجالس فيها بالعرض وليس بالواقع والحقيقة، أي هو متحرك مجازاً، وهذا النحو من العوارض يُطلق بحسب العُرف، وبحسب الاستعمالات اللغوية(٢)، وقد يبحث في هذا النوع من العوارض في علم الأصول من حيث كونه من العوارض الذاتية أم من العوارض الغريبة على الشيء عند البعض.

تظهر أهمية التمييز بين صفات الأشياء ـ من الجهة الأصولية ـ، في مواضع متعددة كالحدود، والعوارض الذاتية والعوارض الغريبة عند البعض، والقياس، ومسالك العلة، والتضاد، والتماثل... إلخ.

---

(١) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول، ص٢٠.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٢٢.

- المفاهيم: ميز الأصوليون بين أنواع متعددة من المفاهيم،ـ كما هو عليه الحال في البحوث المنطقية ـ، كمفهوم الكلي والجزئي، والمفاهيم العقلية: وهي المفاهيم التي تنطبق على مصاديقها، والمفاهيم الطبيعية: وهي المفاهيم التي لا وجود لها إلا بوجود أفرادها في الخارج، والمفاهيم المنطقية: وهي المفاهيم العقلية المحضة.

وحمل المفاهيم بعضها على بعض أصولياً،ـ تبعاً للتمييز المنطقي لها ـ، إما أن يكون حملاً ذاتياً أولياً أو شايعاً صناعياً، وإما حملاً بالمواطأة،ـ أي يكون ذات الموضوع هو نفس المحمول ـ، أو حملاً بالاشتقاق،ـ حمل ذو هو ـ، كقولنا: الإنسان ضاحك، وقد يكون حملا بالتساوي، أو حملا بالتفاوت، تبعاً للتفاوت بين الأفراد في صدق المفهوم عليها من حيث الشدة، والكثرة، والأولوية.

ثم قد يكون الحمل حملاً على مقتضى الطبع البشري كحمل الكلي الأعم بحسب المفهوم على الأخص منه كما في حمل الحيوان على الإنسان، وقد يكون بالعكس كحمل الأخص على الأعم، فيكون الحمل حملاً جعليّاً كما في التعاريف التي تُحمل بعض ألفاظها على معانٍ أخص منها مفهوماً أو أعم.

- القضايا: شاع استعمال الأصوليين للقضايا الشرطية في الدراسات الأصولية،ـ كما مثّلنا له تكراراً في هذا الفصل ـ، وكذلك استعملوا القضاياالحملية باعتبار موضوعها، ومحمولها، وجهتها، فمثلاً: يركز الأصولي اهتمامه على القضايا الحقيقية المحصورة الكلية والجزئية، والموجبة والسالبة؛ لأنّ القضايا الشرعية التي يسعى لاستنباط

أحكامها هي على سبيل القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها شاملاً للأفراد الموجودة بالفعل والمقدرة الوجود.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ بعض الأصوليين عندما يُثبِتون محمولات القضايا لموضوعها، فإنهم يلاحظون ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع؛ ليمكنهم الحكم بوجوب القضية أو امتناعها أو إمكانها؛ لأنّ واقع القضايا من وجهة نظرهم لا يخلو عن حالات الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، أي أنهم يلاحظون جهة العلاقة من حيث الوجوب، والإمكان، والامتناع عند إثبات المحمولات لموضوعاتها، ومثاله: القيد المتأخر زماناً عن المقيد ـ والمعروف بالشرط المتأخر بين الأصوليين، فالقيد أو الشرط:

- تارة يكون شرطاً متقدماً في وجوده زماناً على المشروط والمقيد، ومثاله: الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، ـ حيث يُسمى الوضوء حينئذ بمقدمة الواجب ـ، وهذا النحو من الشرط لا نزاع فيه بين الأصوليين من جهة كونه واجباً، وإنما وقع النزاع من جهة أخرى وهي: هل هو واجب بالوجوب الشرعي أم بالوجوب العقلي (؟).
- وتارة يكون الشرط مقارناً للمشروط والمقيد، ومثاله: استقبال القبلة أثناء الصلاة، وهذا لا نزاع فيه من جهة كونه واجباً أيضاً.
- وتارة ثالثة يكون الشرط متأخراً عن المقيد والمشروط، ومثاله:

١ ـ كما في إجازة بيع الفضولي، فإنّ البيع ينفذ من حين صدوره ـ إذا وقعت الإجازة بعد البيع متأخرة عنه زماناً.

٢ ـ وكما في غسل المستحاضة إذا وقع ليلة الثلاثاء مثلاً، فهو شرط

لصحة صومها نهار الاثنين، فهذا شرط متأخر زماناً عن الواجب.

هناك فريق أصولي يعارض إمكانية وقوع الشرط المتأخر، ويعتبر أنَّ الشرط المتأخر إذا رجع إلى الواجب، فإنّ وجود الواجب لا يتوقف على وجود ذلك الشرط وإنما القيود تُضيِّق دائرة الواجب، وتحدد ما هي الحصة المطلوب الإتيان بها من الواجب.

وبمعنى أوضح:هناك واجب، وهناك قيود مجعولة من قِبل المولى على طبيعي الواجب، هذه القيود تخصص كلي الواجب، والمولى يمكنه جعل تلك القيود مقارنة لجعله للواجب، كما يمكنه جعلها متقدمة على جعل الواجب أو متأخرة عنه؛ وذلك ليوضح للمكلف ما هي الحصة المطلوب منه الإتيان بها من طبيعي المأمور به، فوجود القيد أو الشرط المتأخر لا شأن له سوى الكشف عن تلك الحصة المطلوب الإتيان بها ولا محذور في ذلك؛ لأنّ المسألة اعتبارية، وإنما الممتنع وقوعه هو ما إذا "رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي، كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافعٌ للحَدَثْ في النهار، فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق؛ وذلك لتَقَضّي زمن الحدث في النهار بوقوع الحَدَث نفسه، وأما الشرط المتأخر، فهو يقع في زمن آخر متأخر عن الزمن الأول، ولولا اعتبار الشارع لتأثير المتأخر في المتقدم لكان هناك حَدَثان منفصلان عن بعضهما البعض بالدقة العقلية"[1].

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢٤٩.

الخاتمة

يركز علم المنطق على توضيح التصورات من خلال تعريف المصطلحات، والمفاهيم، كما يركز على القضايا من خلال بيان أنواعها، وكيفية الاستدلال عليها بالاعتماد على التحليل، والتركيب، والاستقراء، والاستنتاج، والبرهان العقلي.

ولمّا كان أصول الفقه يحتوي على مصطلحات ومفاهيم وألفاظ لا بُد من تعريفها وتحديد دلالاتها ـ كما يحتوي على قضايا لا بُد من الاستدلال على صحتها أو حجيتها ـ، قام الأصوليون بما يلي:

١ ـ استعملوا الأساليب المنطقية في تعريف المصطلحات الأصولية من حيث الشكل لتحديد المصطلح.

٢ ـ اعتمدوا في الأساليب الاستدلالية على ضربين من الاستدلال: الاستدلال المباشر الذي ينتقل فيه الذهن إلى المطلوب مباشرة من خلال قضية واحدة وبلا توسط قضية أخرى، وذلك من خلال استعمال مبدأي التناقض، والتعاكس.

الاستدلال غير المباشر الذي ينتقل الذهن فيه إلى المطلوب من

خلال توسط قضية أخرى أو عدة قضايا، ويعتمد على مبادئ كالاستقراء، والقياس.

ولما كان أصول الفقه معدوداً من العلوم الاعتبارية من وجهة نظر كبار الأصوليين، طُرحت علامات استفهام حول طبيعة استخدام قوانين التناقض، والتلازم، والتضاد، والقواعد الفلسفية... إلخ في هذا العلم، وهي قوانين لا يمكن أن تكون اعتبارية جعلية بحسب طبيعتها، وهذا بدوره أحدث إرباكاً لدى علماء هذا العلم حول طبيعة هذا الاستخدام، فوقفوا منه مواقف متعددة: منهم المؤيد، ومنهم المعارض، ومنهم من ذهب إلى الوسطية في هذا الاستخدام.

نعم، يمكن حل هذا الخلاف من خلال النظر إلى الجهة التي ينظر إليها كل طرف من الأطراف، فمن ذهب إلى القول بأن هذا العلم هو من العلوم الاعتبارية، هو ناظر إلى جهة المادة التي يمكن أن يقع فيها نقاش واختلاف. كما ويمكن لهذه المادة أن تُستمد من العلوم الأخرى كمبادئ للمطالب الأصولية، حيث تُستعمل كصغرى في قياس الاستنباط برأي بعض الأصوليين، وهي برأي بعض آخر داخلة في المسائل الأصولية بلحاظ منشئها، فلم يعُد هناك شيء إسمه مبادئ أو مباحث استطرادية طالما أنّ كلها مباحث أصولية، فعلم الأصول من وجهة نظر هذا الرأي، هو جزء العلة الأخير للاستنباط، وأما الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء،ـ وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على بعض في الوجود ـ، فهي داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات.

وأما من ركز نظره على استخدام قوانين التناقض، والتلازم، والتضاد، والقواعد الفلسفية... إلخ، فهو ناظر إلى قابلية المسائل الأصولية لسريان قوانين التناقض، والتلازم، والتضاد في فيها، مثلها مثل بقية العلوم الأخرى، خصوصاً وأنّ قانونَ التناقض من القوانين الفكرية الأساسية التي لا يمكن فصلها عن أي علم حتى عند القائلين بأنّ علم الأصول هو من العلوم الاعتبارية، فهم قد استخدموه، فضلاً عن استخدام قوانين أخرى كالتلازم، والتضاد... إلخ، وهذا مما يجعل لعلم الأصول جنبتين، جنبة اعتبارية، وجنبة ذات ارتباط بقوانين العقل الأساسية الواقعية، والتي بموجبها تم تقييم الأدلة الأصولية ومنها مسالك العلة، ودرجات الإثبات التي تتمتع بها في الاستدلال.

الباب الرابع

أصول الفقه وعلوم
تتقاطع مع المنهج التاريخي

أصول الفقه وعلوم
تتقاطع مع المنهج التأريخي

تملأ النصوص الدينية، ـ التي يُستنبط منها أحكام شرعية ـ، مساحة واسعة في الشريعة الإسلامية، وهي تمثل مركز الثقل بالنسبة للعملية الاستنباطية، ومن دونها لا يستطيع الفقيه استنباط أغلب الأحكام الشرعية، وهذه النصوص وصلت إلينا إما عبر آحاد الرواة أو عبر التواتر، والمتواتر منها قليل جداً، وبالتالي فأغلب الروايات الموجودة بين أيدينا هي لآحاد الرواة، وهي على نحو العموم تمثل نوعاً من المعارف التأريخية المكتوبة، وأغلب المعارف التأريخية ليست قطعية الصدور، ـ القليل منها قطعي الصدور ـ، بسبب ما تعرضت له من الدّس، والتشويه، والتزوير، والتلف، فضلاً عن الاشتباه، أو الخطأ في النقل، أو التقطيع في الأحاديث الطوال. وقد تنبه الأصوليون، والفقهاء لهذه الحقيقة، فأسسوا لهذه الغاية علوماً مهمتها تنقيح النصوص متناً، وسنداً كعلم الرجال، وعلم السِيَر أو التراجم، وعلم الأنساب، والدراية (علم أصول الحديث)؛ مما سهَّل على الفقهاء تنقيح تلك النصوص وفرزها عن بعضها البعض، أي أنهم لم يأخذوا بتلك الروايات أخذ المسلَّمات، كما فعل

الإخباريون لأنّ أصحاب الكتب الروائية شهدوا بصحة ما نقلوه منها.

والجدير ذكره، أنّ علم الرجال، وعلم السِيَر أو التراجم، وعلم الأنساب، وعلم أصول الحديث (الدراية)، تتقاطع مع المنهج التأريخي، حيث شكلت بمجموعها معطيات إسلامية مبكرة في العصر الإسلامي تميزت عما كان سائداً قبل العصر الإسلامي، ووضعت أسساً منهجية للبحث والتحقيق لا زال سائداً في الحوزات العلمية وفي غيرها حتى يومنا هذا.

في الدراسات الفقهية، اعتُمِدت مسائل علم الرجال، والسِيَر، والأنساب، وأصول الحديث (الدراية) بشكل بارز جدّاً، واستعملها الأصوليون كمبادئ لتنقيح صغرى قياس الاستنباط على رأي بعض الأصوليين. وأما كبراه فتركز على حجية الخبر، فيما ذهب رأي آخر معاصر إلى أنّ هذه المبادئ تُعتبر جزء العلة بالنسبة للمسائل الأصولية؛ لأن علم الأصول من وجهة نظر هذا الرأي، هو جزء العلة الأخير للاستنباط الفقهي، وأما الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء، ـ وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على بعض في الوجود ـ، فهي داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات.

أولاً- علم أصول الحديث:

في علم أصول الحديث، هناك متن للنص منقول ضمن مؤلّف ينتسب إلى صاحبه، أي له علاقة وثيقة بالنصوص التأريخية، والفقيه عندما يدرس هذا النص، فإنه يقسّم الخبر ـ تبعاً لمنشأ انتزاعه ـ، إلى متواتر، ومشهور، وصحيح، وحسن، وموثّق، وضعيف، ومرسَل، ومقطوع ... إلخ ـ ولهذه

المصطلحات علاقة بعلم الرجال ـ، كما ويُحلل النص لغة، واصطلاحاً بنقد إيجابي، ويُحلل دقة النقل، ونزاهته بآخر سلبي؛ لاكتشاف ملابسات النص المنقول، وما قُصِد به على وجه الدقة (؟)، وهل قُصِد به حكم خاص بواقعة معيّنة (؟)، أم حكم عام يشمل جميع الوقائع المماثلة ذات الحيثيات، والقيود، والظروف المماثلة(؟) وهذه الأمور،ـ النقد الإيجابي، والنقد السلبي ـ، تتقاطع مع مسائل المنهج التأريخي الحديث.

ثانياً- علم السِيَر (تراجم الأعلام والمشاهير):

منذ تأسس علم الرجال وحتى القرن العاشر الهجري، ظل عِلما السِيَر، والرجال علماً واحداً، ولكن علم السِيَر استقل عن علم الرجال أوائل القرن الحادي عشر الهجري، فصار له موضوعه الخاص به، ومسائله المستقلة عن مسائل علم الرجال[1].

تعريفه: هو علم يُبحث فيه عن سِيَر العلماء الذاتية،ـ سواء كانوا رواة للحديث أم لا ـ، كما ويُبحث فيه عن نسبة كتاب ما إلى مؤلفه.

موضوعه: يبحث علم السِيَر عن أحوال علماء بلغوا شأواً عظيماً في علم معين أو حقل اجتماعي، أو أدبي، أو سياسي، أو صناعي معين، وهل هُم أصحاب مؤلَّفات وكتب أم لا (؟)، أي أنه يبحث عن دور العالم في الحقول العلمية المختلفة، ومدى تأثيره الإيجابي في تلك الحقول؛ وبذلك يتقاطع علم السير مع علم التأريخ حيث يُتعرّف من خلالهما على ظاهرة اجتماعية معينة،

(١) السبحاني، كليات في علم الرجال، ص١٤.

سواء حدثت قبل الإسلام أم بعده[1].

لفت علم السير أنظار العلماء، فأكثروا من التأليف فيه، فتنوَّعت مؤلَّفاتهم فيه:

- فمنها ما شمل جميع "أصناف العلماء والأعيان كوفيات الأعيان، لإبن خلكان*، وسير أعلام النبلاء، للذهبي**، والوافي بالوفيات، للصفدي***، والمنهل الصافي، للأتابكي****.

- ومنها المرتّبة لبيان أحوال طبقة خاصة كالأدباء، والشعراء، والأطباء، واللغويين، والنحاة.

- ومنها ما صُنف في أحوال علماء المذاهب كطبقات الشافعية، والمالكية،

---

(١) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج١، ط٥، (د.م)، (د. ن)، ١٤١٣ هج، ص١٠.

* ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الأربلي القاضي الشافعي، ولد بأربيل سنة (٦٠٨هج)، وتوفي سنة (٦٨١ هج)، صنف: وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، وغيره. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج ١، ص ٩٩).

** الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى (٧٤٨ هج/ ١٣٧٤ م)، له: سير أعلام النبلاء.(سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ١، ص ٣).

*** الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، صلاح الدين، أديب، ومؤرخ، ولد في صفد بفلسطين (٦٩٦هج / ١٢٩٦م) وإليها نسبته، توفي بدمشق (٧٦٤ هج / ١٣٦٣ م)، له زهاء مائتي مصنف منها: الوافي بالوفيات وغيره. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٢، ص ٣١٥).

**** الأتابكي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، مؤرخ، من أهل القاهرة مولدا ووفاة (٨١٣ ـ ٨٧٤ هج /١٤١٠ ـ ١٤٧٠ م)، صنف كتبا نفيسة منها: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، والمنهل الصافي، والمستوفي بعد الوافي، ومختصر الدليل الشافي على المنهل الصافي، ومورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، وحوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، والبحر الزاخر في علم الأوائل والأواخر، وحلية الصفات في الأسماء والصناعات، وغيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٨، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

وأعيان الشيعة، وطبقات أعلام الشيعة"[١]، فمثلاً: يرجع الفقيه إلى هذا العلم فيما لو كانت الشخصية المدروسة عالماً إسلامياً، وكان له مؤلَّفٌ، فيستعمل النقد الخارجي للمنهج التأريخي،ـ من خلال التركيز على نقد المصدر ـ، لتحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وتاريخ تأليفه، وقيمته العلمية، ومنزلته الروائية، وهل تعرض هذا الكتاب للتزييف أو الدسّ أو الحشو أو الإكمال (؟)، هذا بالإضافة إلى تحقيق سيرة العالم الذاتية؛ وبذلك يكون الفقيه قد خطى خطوة باتجاه تحقيق صغرى قياس الاستنباط على رأي.

ثالثاً- علم الرجال:

تعريفه: هو العلم الذي "وضِع لتشخيص رواة الحديث ذاتاً، ووصفا، ومدحاً، وقدحاً"[٢].

موضوعه: الرواة الواقعون في سند الحديث، حيث يُبحث عن أحوالهم من حيث الوثاقة، والضبط، والعدالة، والإسلام، والمدح أو القدح أو الإهمال، وكون الراوي مجهول الحال أم لا، كما ويُبحث فيه عن مشايخ الرواة، وتلامذتهم، وحياتهم، وعصرهم، وطبقتهم في الرواية؛ لأجل تمييز المرسل عن المسند، كما ويبحث عن الشخصيات المشتركة في الإسم،ـ يعتمد علم الرجال في هذا المضمار على علم الأنساب ـ، لتمييزها عن بعضها البعض؛ لأنّ قبول الخبر أو رده يتوقف على التمييز بين الثقة والضعيف.

---

(١) المحقق التبريزي، مرآة الكتب، تحقيق محمد علي الحائري، ط١، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، ١٤١٤هج، ص٧.

(٢) السبحاني، كليات علم الرجال، ص١١.

وإذاً: يبحث علم الرجال عن شروط قبول الخبر أو رده، وعن أحوال الرواة التي لها دخل في جواز قبول أخبارهم أو ردها؛ أي أنّ الرجالي يعمل على تشخيص عوارض موضوع سلسلة السند، والحالات الطارئة عليه فيما إذا لم يكن الحديث متواتراً أو لم توجد قرائن تدل على صدق الخبر أو كذبه.

يُعتبر علم الرجال من العلوم التي أسسها علماء الإسلام؛ لكي يتسنىَّ لهم التعرف على رواة آثار المعصوم حتى يصح الاعتماد عليها والركون إليها في مقام الاستنباط، أي أنّ علم الرجال من العلوم التي ابتدعها المسلمون، ـ بدءاً بشِقشِقة هدرت من الإمام علي عليه السلام[1] ـ، بهدف التحقيق والتدقيق في صحة وصدق التراث الديني الإسلامي في شقه المتعلق بالأحاديث الدينية.

يلتقي علم الرجال وعلم السِيَر فيما لو كانت الشخصية المدروسة عالماً وراوياً للحديث، فيُبحث عن هذه الشخصية في جانبها العلمي، والروائي؛ وبذلك يتحد موضوعا السِيَر، والرجال، وأما المحمول، فيختلف في كل منهما؛ لأنّ المحمول في علم السِيَر هو دور العالم في حقول علمية معينة، ومدى تأثيره الإيجابي فيها، بينما المحمول في علم الرجال هو وثاقة الشخصية وضعفها، والتعرّف على طبقتها بين الرواة، ومشايخها، وتلامذتها، ومقدار رواياتها من حيث الكثرة أو القلة.

رابعاً- علم الأنساب:

تعريفه: هو علم يُبحَث فيه عن صِلات النسب أو السبب لشخص ما.

---

(١) د. نصر الله، حسن عباس، منهجية البحث والتأليف، ط١، بعلبك، لبنان، مؤسسة الوفاء، ٢٠٠٥ م، ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

يستند علم الرجال إلى علم الأنساب؛ للتمييز بين الشخصيات "المختلطة وغير المختلطة [في] أنسابهم، وكثيراً ما يُذكر وجه هذا النسب [في كتب الرجال] كأن يكون نَسَباً صريحاً مشهوراً لحِق بالرجل؛ بسبب اختلاطه بقبيلة، أو بسبب سكن، أو مجاورة أو لكونه من مواليهم..."[١].

خامساً- التأريخ وعلم الرجال:

التاريخ: هو المقياس الزمني الدقيق لمختلف الوقائع، والأحداث، والظواهر التي مرت بها المجتمعات البشرية.

التأريخ: وهو عبارة عن تدوين الوقائع، والأحداث، والظواهر التي مرّت بها المجتمعات، وهو يتناول أحوال الطوائف، والأشخاص، والإنسان، ويقف على الحوادث الجديدة، ودوافعها، ومسبباتها، وظواهرها، كما ويقف على سير العلوم، والفنون في مختلف مراحلها، وأطوارها.

والتأريخ بالمعنى الاعم يشتمل فيما يشتمل على الحقول والاختصاصات السالفة الذكر وهي: علم السِيَر، والأنساب، والرجال، والدراية؛ فهي علوم تؤرخ الأشخاص، وتبحث عن أحوالهم، ورواياتهم، وأنسابهم، وسلوكياتهم من قبيل صدقهم، وأمانتهم في النقل أو كذبهم وخيانتهم في ذلك[٢].

سادساً: بين علمي الأصول والفقه، وبين علوم السِيَر والأنساب والرجال والدراية:

يستخدم الفقيه علم الرجال، وعلم السِيَر، والأنساب، والدراية، حيث

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١، ص١٠.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١١.

تمثل هذه العلوم مبادئ لتنقيح النصوص الدينية من وجوه متعددة، ومثاله: استخدام هذه العلوم عند الشك في صحة نسبة الأحاديث إلى المعصوم؛ وذلك للتثبُّت من هذه النِسَب، كما وتُستخدَم للتثبُّت من نسبة الكتب إلى مؤلفيها، وللتحقيق في رواية الراوي، وسلوكياته، وطبقته في الرواية... إلخ، أي أن الفقهاء لم يقبلوا بشهادة أصحاب الكتب الحديثية بصحة أو ضعف ما ورد فيها من نصوص قبل التدقيق في متنها، وسندها، وبالتالي فرزها بحسب مقتضيات علم الدراية.

وأما النتيجة المتوصَّل إليها من جراء استخدام هذه العلوم، فإنها تقع في طريق استنباط الأحكام، حيث تُستخدم النتيجة كصغرى في قياس الاستنباط، وأما كبراه ـ وهي حجية خبر الثقة[1]، فموكول أمر تحقيقها إلى علم الأصول؛ وبذلك يكون الفقيه على بيّنة من أمره في استنباط الأحكام.

والجدير ذكره، أنّ حجية خبر الثقة ـ والتي تمثل قاعدة أصولية عامة تقع كُبرى في قياس الاستنباط ـ، وقع نزاع فيها مدّة مديدة من الزمن بين الفقهاء، والأصوليين فيما عُرف بدليل الإنسداد، وهو كما يلي:

أنّ العلم منسَدٌّ أمامنا في الكثير من الأبواب الفقهية في عصور متأخرة عن عصر النبي ﷺ ـ تُنسب هذه المسألة إلى بعض الذين لم يقبلوا بالأخبار الزائدة على ما في القرآن، أو الناسخة له، أو لم يقبل بعضهم مبدأ الإمامة في النص، وأنّ الإمام امتداد للنبي ﷺ كما سيأتي بيانه في باب "أصول الفقه

(١) الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ص ٣٤٤.

والمبادئ الكلامية"، حيث لم يجوِّزوا الأخذ بخبر الواحد حتى يأتي به تواتر"[١]ـ، ويوضِّح الغزالي ذلك بالقول: "أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، فضلاً عن وقوعه سمعاً..."[٢]، وقال: "قالت جماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاساني* بتحريم العمل [بخبر الواحد] سمعاً... وإنما الخلاف، ـ [أي العمل بخبر الواحد] ـ، حدث بعدهم..."[٣].

في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ظهر منع العمل بخبر الواحد لدى جماعة ـ بعد عصر الغيبة ـ، كالسيد مرتضى علم الهُدى[٤]، وابن قبه**، وابن إدريس*** (٥٩٨ هج)[٥]، حيث مثّل هؤلاء اتجاه المنع من العمل بخبر الواحد لدى الشيعة الإمامية في مقابل الذين عملوا به؛ مما أدى إلى ظهور اتجاهين للعمل بخبر الواحد:

١ ـ اتجاه يمنع من العمل بخبر الواحد حتى لو كان خبر ثقة.

٢ ـ واتجاه يجوّز العمل بخبر الواحد الثقة، وأما خبر الواحد الذي

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١٠٤.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١١٦.

* القاساني، من أهل الظاهر، يُروى عن أبي عبد الله بن زيد الواسطي أنه قال: رأيت القاساني، وابن سريج قد صنفا في القياس نحو ألف ورقة. (الفصول في الأصول، الجصاص، ج ٤، ص ٣٢).

(٣) (م.ن)، ص١١٨- ١٢٠.

(٤) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشيعة، ج٢، تحقيق أبي القاسم كوجي، طهران، (د.ت)، ص٥٥٤.

** إبن قبه، محمد بن عبد الرحمن الرازي، أبو جعفر، من متكلمي الشيعة، عالم بالحديث. (رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٧٥).

*** محمد بن إدريس العجلي، فقيه شيعي سكن الحلة، له تصانيف عدة، مات سنة (٥٩٧ هج)، والمشهور عنه أنه لم يعمل بخبر الواحد. (فهرست منتجب الدين، منتجب الدين بن بابويه، ص ٣٩٨).

(٥) المظفر، أصول الفقه، ص٧٦- ٧٩.

يُحتف بقرائن تفيد القطع بصدوره عن المعصوم، فهذا متوافَق على العمل به بين الجميع.

ابتداء من القرن السادس الهجري فما بعد، أصبح العمل بخبر الواحد ظاهرة عامة؛ لأنّ سيرة العقلاء، وسيرة المتشرعة جرت على العمل به، يقول السيد الخوئي في هذا الصدد: "وقع خلاف بين الأعلام في حجية خبر الواحد، فذهبت جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجيته، بل ألحقه بعضهم بالقياس في أنّ عدم حجيته من ضروري المذهب، وذهب المشهور إلى كونه حجة"(١).

واتجاه المنع من العمل بخبر الواحد، مرده إلى الاعتقاد بأنّ خبر الواحد يندرج تحت عنوان الآيات الناهية عن العمل بغير علم، وخبر الواحد لا يُفيد إلا الظن، و"... **إنّ الظنّ لا يُغني من الحق شيئاً**..."(٢).

أُثير هذا الاتجاه الفكري مرّة أخرى إبّان الصراع الفكري بين الأصوليين، والإخباريين في القرن الثاني عشر الهجري، حيث ساد الشك في مدرك حجية خبر الواحد وأدلته، واستند إليها بعض أقطاب المدرسة الأصولية الوسطية كالشيخ الطوسي في كتابه العدة، ومن ثم استَهَلّت المدرسة الأصولية الحديثة عصرها بالسؤال التالي: "هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أم لا (؟)، وعلى هذا الأساس وجد... اتجاه... [متجدد] يدّعي انسداد باب العلم... ولا دليل على حجية الأخبار الظنية، ويدعو [هذا الاتجاه] إلى

(١) الواعظي، مصباح الأصول، ج٢، ط٥، ص١٤٨.
(٢) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية (٣٦).

إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الإنسداد، كما ويدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي،ـ مطلق ظن ـ، أساسا للعمل، بدون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره؛ لأننا لا نملك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية خبر الواحد يميزه عن سائر الظنون.

[تبنى] عدد كبير من رواد [المدرسة الأصولية الحديثة هذا الاتجاه] كالوحيد البهبهاني، وتلميذه المحقق القمي* وتلميذه صاحب الرياض** وغيرهم، وبقي هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث حتى يومنا هذا"[1]، غير أن الاتجاه المهيمن لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو "أنّ الظن ليس بحجة في الأحكام الشرعية إلا الظنون الحاصلة من الأمور الآتية:

١ ـ ظواهر ألفاظ الكتاب، والسنة.

٢ ـ قول اللغوي [الخبير دون الجمّاع عند البعض].

٣ ـ الإجماع الدخولي [دون ساير الإجماعات].

٤ ـ خبر الواحد الذي يرويه الثقة"[2].

وللأخذ بخبر الواحد مبرراته التاريخية المستمدة من سيرة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه، فضلاً عن وجود دليل يدل على جواز العمل بخبر الثقة من الكتاب،

---

* المحقق القمي، الميرزا أبو القاسم بن المولى حسن الشفتي الجيلاني، سكن قم، ولد سنة (١١٥١ هج)، وتوفي بها سنة (١٢٣١هج). (الذريعة ـ آقا بزرك الطهراني، ج ٢، ص ٢٧٤).

** علي بن محمد بن علي الطباطبائي، فقيه، له مصنفات منها: الرياض، مات(١١٦١ هج)، وقيل(١٢٣١ هج). (معجم رجال الحديث، السيد الخوئي ج ١٣، ص ١٦٨).

(١) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٩٩.

(٢) الحيدري، علي نقي، أصول الاستنباط، ط١، بيروت، دار الأعراف للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص١٧٦.

والسنة، وسيرة العقلاء، وسيرة المتشرعة.

وإذاً: نتوصل من خلال ما سبق بيانه، ومن النزاع الذي حصل في حجية خبر الواحد إلى نتيجة مفادها: أنّ علم السِيَر، والأنساب، والرجال، والدراية هي من العلوم التي يعمل بها الفقهاء على نطاق واسع في عصرنا الحاضر في ظل غياب المنهج الإخباري، وفي ظل غياب منكري حجية أخبار الآحاد- ممن يقتصرون في عملهم على الأحاديث المتواترة أو المقطوعة الصدور عن المعصوم -، وأنّ التأريخ بالمعنى الأعم يشتمل فيما يشتمل على مسائل علم الرجال، وعلم السِيَر، والأنساب، والدراية، حيث تتقاطع هذه الحقول والاختصاصات مع المنهج التأريخي الظني الدلالة، ولكن لم يمنع ذلك هذه العلوم من أن تُستخدم لتنقيح النصوص الدينية وأخبار الآحاد على وجه الخصوص من وجوه متعددة، وهي لا تغيب حتى عن الوسائل المتجددة المبتكرة لإثبات صدور أصل الخبر عن المعصوم كما في حساب الاحتمالات لدى الشهيد الصدر ﵀- كما بينته في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" -، فأخبار الآحاد هي نوع من المنقولات الكتابية التأريخية، والمعارف التأريخية بشكل عام غير المتواترة، أو غير المقطوعة الصدور، أو المحفوفة بقرائن تفيد القطع بمضمونها، أو الظاهرة في معنى ما هي معارف ظنية بحكم طبيعتها، ولا يمكن الوصول فيها إلى معرفة دقيقة؛ بسبب طبيعة المصادر التأريخية؛ نتيجة لتعرضها للتلف، أو التزوير[1]، أو الخطأ، أو الاشتباه في النقل؛ ومن هنا تعددت الوسائل لدى الفقهاء، والأصوليين في تنقيح النصوص الدينية وأخبار الآحاد على وجه الخصوص؛ للتثبُّت من صدورها عن المعصوم؛ نظراً لاحتوائها على أحكام تتعلّق بفقه الشريعة الإسلامية، فمثلاً: في حساب الاحتمالات الذي هو

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص١٨٦- ١٨٧.

وسيلة من الوسائل المتجددة المبتكرة لإثبات صدور أصل الخبر عن المعصوم، إذا تكرار الحديث عن ظاهرة معينة أو حكم شرعي معين في أكثر من نص أو مصدر حديثي، يكون ذلك قرينة إما تفيد الاطمئنان بصدور الخبر عن المعصوم أو بعدمه،ـ بالشروط المبيّنة في كتاب دروس في علم الأصول للشهيد الصدر ـ، وذلك بعد دراسة العوامل الذاتية، والعوامل الموضوعية للنص... إلخ،ـ وقد تكلمنا عن هذه العوامل سابقا في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" فلا نعيد ـ.

وهناك آلياتٌ أخرى اعتمدها أصوليو الإمامية للتعامل مع الرواية التي لا يمكن الوصول معها إلى وثاقة الراوي على وجه التحقيق؛ نتيجة الحيثيات والظروف الخاصة للراوي وللرواية، ومن هذه الآليات قاعدة الجبر.

ـ قاعدة الجبر:

تفيد هذه القاعدة: بأن "الحديث الضعيف سنداً ينجبر ضعفه بعمل الأصحاب على وفقه؛ وذلك لسدّ الفراغ الذي قد يحدث بسبب عدم وجود شيء يملأه إلا الأخذ بالقاعدة المذكورة، ـ [لعل عمل الأصحاب بالحديث الضعيف ناشئ عن وجود قرينة مخرجة للحديث الضعيف عن ضعفه، وأنّ هذه القرينة لم تصل إلينا] ـ، ومن جرّاء هذا [الأمر] انبثق المبدأ القائم على أساس اكتفاء أو استغناء الفقيه بوثوقه شخصياً بصدور الخبر عن المعصوم بما يعثر عليه من قرائن وملابسات تساعده على ذلك"[1] الوثوق، وهذا ما عُرِف بين علماء مدرسة أهل البيت بمبدأ الوثوق بالصدور، وهناك اتجاه معاكس يعتبر بأنَّ الخبر الضعيف لا ينجبر بقاعدة الجبر.

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٣١٥.

ـ الإعراض عن الرواية الصحيحة:

وفي مقابل قاعدة الجبر هناك مسلك آخر يعتبر أنّ إعراض الأصحاب عن الرواية الصحيحة موهن لها؛ لأنّ الإعراض قد يكون ناشئاً عن قرينة لم تصل إلينا، أي أنّ الأصحاب إذا عملوا بمضمون الرواية تكون حجة، وإذا أعرضوا عنها تسقط عن الاعتبار ـ بناء على رأي مشهور علماء الإمامية ـ، وفي مقابل هذا المبنى هناك مسلك آخر يعتبر بأن إعراض الأصحاب عن الرواية الصحيحة لا يوجب وهنها.

وعند الاتجاهات السنّية ما يشابه ذلك حيث يقول الغزالي في هذا الصدد: الخبر الضعيف "المرسل مقبول عند مالك، وأبي حنيفة، والجماهير، ومردود عند الشافعي... وهو المختار..."[1].

وبذلك يتبين لنا وجود مسالك متعددة في تحقيق أخبار الآحاد:

١ ــ **مبدأ الوثاقة**: وهذا يحتاج إلى حقول واختصاصات كعلم الرجال، وعلم السِيَر، والأنساب، والدراية؛ للتحقيق في متون الأحاديث، والأحوال العارضة عليها، وهذا المسلك هو مسلك تجزيئي يركز على متن، وسند الحديث، أي يركز على حجية الخبر.

٢ ــ **مبدأ الوثوق بالصدور**: وهو يركز على القرائن والملابسات التي تفيد الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم، ككون مضمون الحديث مشهوراً بين الأصحاب، أو مُجمَعاً عليه، أو صادراً عن ثقة، والعمل بمبدأ الوثوق بالصدور يجعل الفقيه يتحرك في دائرة أوسع مما لو تحرك في دائرة تحقيق

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٣٤، ٣٧٧.

خبر الثقة؛ لأن مبدأ الوثوق بالصدور ينطوي على خبر الثقة، وشهرة الخبر، والإجماع على العمل بمضمون الخبر، وهي من مقومات الوثوق بالصدور.

٣ ــ مسلك حساب الاحتمالات: وهو مسلك طبّقه السيد محمد باقر الصدر ﵀ في بحوثه الأصولية في كتابه دروس في علم الأصول؛ لإثبات صدور أصل الخبر عن المعصوم عند الجهل بصدوره عنه، فإذا كشف هذا المسلك بالاستقراء عن صدور أصل الدليل اللفظي عن المعصوم، وذلك من خلال مراعاة العوامل الذاتية، والموضوعية، فإنه يُبحث في الدليل اللفظي بعد ذلك عن كاشفيته عن الحكم الشرعي.

والملاحَظ بشكل تلقائي على المنهج الأصولي، أنّ الأصوليين يعمدون وبشكل دائم إلى تقييم عملية المعرفة في جانبها الأصولي، ويعملون على التحقيق في المادة الأصولية، وتُناقِش المسالك المبنائية بعضها البعض ضمن إطار المدرسة الواحدة، كما وتُناقَش المسائل البنائية للمدارس الأخرى الخارجة عن إطار المدرسة الواحدة، وتوظّف نتائج العلوم الأخرى كعلم الرجال، وعلم السِيَر، والأنساب، والدراية، وبعض مسائل العلوم الحديثة في عملية الاستنباط، وهذا معناه: انفتاح علم الأصول لدى المسلمين على العلوم الأخرى، والاستفادة من نتائجها، حيث تُستعمل تلك النتائج كمبادئ تصديقية في تشخيص صغرى قياس الاستنباط؛ مما يعني أنّ الفقيه أو الأصولي ليس حالة منعزلة في مجتمعه، بل هو يعيش الماضي، ويواكب الحاضر، ويتطلع إلى المستقبل، ويستفيد من مسائل العلوم الحديثة كمبادئ تصديقية توظَّف في خدمة التشريعات الفقهية، التي يتطلع إلى تطبيقها في مجال الحيز العملي للفرد، والمجتمع.

الخاتمة

يمثّل علم الرجال، وعلم الدراية ظاهرتين فريدتين في الحضارة الإسلامية، حيث يتواصلان مع علمي السِيَر، والأنساب؛ ليشكِّلو أرضية خصبة عملت وما زالت تعمل على تنقيح نصوص الأحكام الشرعية وفي طليعتها أخبار الآحاد، فعلم الدراية موضوعه متن النص أو الحديث،ـ المنقول عبر مؤلف منتسب إلى شخص ما ـ، والفقيه عندما يدرس النص، فإنه،ـ وبواسطة علم الدراية ـ، يقسّم الخبر إلى متواتر، ومشهور، وصحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، ومرسل... إلخ.

وهذا التقسيم للخبر هو من قبيل اتخاذ الاحتياطات اللازمة لضبط واقع النصوص الشرعية في عملية الاستنباط، وهي عملية قابلة للتعميم على كافة النصوص التأريخية؛ لضبط إيقاع عملها؛ مما يعني ضبط فوضى التسامح في قبول الأخبار على عواهنها من دون التحقيق في متنها، أو سندها، أو ضبط إيقاع صدورها عمّن صدرت عنه.

من حيث النتيجة، تشابه الضوابط الموضوعة في علم الدراية الشروط الموضوعة في علم الرجال لقبول رواية الراوي في خبر الواحد من العدالة، والوثاقة، والبلوغ، وحُسن السلوك والظاهر؛ لأن هذه الشروط:

١ ـ تضبط إيقاع فوضى التسامح في قبول الأخبار.

٢ ـ تعمل على تشخيص صغرى قياس الاستنباط، وأمّا كُبراه ـ وهي كون خبر الثقة حجة ـ، فهي موكولة إلى علم الأصول.

إنّ مسلك مشهور علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو قبول رواية الثقات ـ عند أغلب الفقهاء، والأصوليين ـ، مهما كانت مذاهبهم، إذا عُرِف من حالهم عدم التأثر والانفعال بمسبقات مذاهبهم في مجال النقل، فلا مانع من الاعتماد على أخبارهم والأخذ بها إذا لم توجد قرائن صارفة عن العمل بالخبر، ككون الراوي كاذباً أو غير ذلك.

"ومن هنا اعتبر الشيعة الإمامية أخبار مخالفيهم في العقيدة حجة إذا ثبت أنهم من الثقات، وسمّو أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجية كسائر الأخبار..."[1]، وهذا الأمر يترتب عليه العمل بخبر الثقة في عملية الاستنباط الفقهي؛ لوثاقته وليس لنحلته أو مذهبه، ومعنى هذا أنّ علماء الرجال، والحديث جهدوا في وضع أسس لتنقيح النصوص التأريخية ذات الصلة بالأحكام الشرعية؛ للكشف عن عمليات الدّس، والتشويه، مستندين في ذلك إلى ما أثاره أئمة أهل البيت عليهم السلام بل والنبي صلى الله عليه وآله حول هذه المسألة حينما صعد المنبر وقال: "... **مَنْ كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوَّأ مقعده من النار**..."[2].

وهناك ضوابط أخرى دَرَج العلماء على العمل بها ككون المخبر عاقلاً،

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٢١٩.

(٢) النيسابوري، محمد عبد الله الحافظ، معرفة علوم الحديث، ط٤، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هج، ص١١.

ضابطاً لما ينقله، والترجيح بصفات المخبرين عند تعادل الأحاديث أو تعارضها كالعدالة، والوثاقة... إلخ، والتركز على الحديث نفسه ككونه مشهوراً بين المحققين... إلخ، "روي العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعيُن، قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جُعِلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فأيهما آخذ (؟)، فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثوقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فقلت: ربما كانا معا موافقين لهما أو مخالفين، فكيف أصنع (؟)، فقال: إذاً فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت:إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع (؟)، فقال عليه السلام: إذاً فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر"[١].

هذه المسألة ومثيلاتها مما تحتوي عليه المجامع الحديثية أثيرت في عصر المعصوم، فسلط الضوء عليها؛ باعتبار أنّ الشروط الواردة فيها من لوازم الخبر، فهي شروط ذات منشأ انتزاع في الخارج، ولها علاقة بصفات المُخبر نفسه، وبسلوكه العملي الصادر عنه الكاشف عن مدى تأثير العوامل الدينية في نفسه أو عدم تأثيرها، فالمعصوم لفت نظر السائل إلى كيفية التعامل مع النصوص، والفقهاء التقطوا بذور هذه المسائل وصاغوا نظريات وفق مؤداها في كيفية تنقيح الأخبار، وتمييز الكاذب منها عن الصحيح، وبذلك

(١) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ص٣٠٣.

يكون المعصوم أول من خط الخطوط العريضة لمنهجية البحث والتحقيق في النصوص الدينية، والمادة التأريخية قبل عصر النهضة الأوروبية بقرون طويلة؛ بداعي الحفاظ على التُراث الديني والأحكام الشرعية.

نعم، في الحيز العملي التطبيقي، ربما يقع الإجمال في بعض شخصيات سلسلة السند لدى الفقيه؛ مما يؤدي إلى قبول الرواية أو ردها؛ نظراً لضبابية المعلومات حول الشخصية المعالجة في سند الرواية، وهذا بدوره يؤكد على خطورة وأهمية علم السِيَر من جهة، وعلم الرجال من جهة أخرى في عملية الاستنباط الفقهي.

وأما الظواهر التي أنتجت ضعف أخبار الآحاد كالكذب، والدس، والتشويه، فقد نجد لها في كتب السِيَر، وعلم الرجال ذكراً، والدوافع الكامنة وراءها، وقد لا نجد؛ ولهذا يرجع الفقيه إلى مصادر متعددة مختلفة ليبحث عن القرائن المتعلقة بهذه الظواهر، حيث يقارن، ويحلل، ويستفرغ الوسع ليصل إلى نتيجة قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية، أي يعيد تركيب المعلومات بعد تحليلها ليخرج بنتيجة وفق مؤداها.

وأما بالنسبة لتعارض الأخبار، فهناك أسباب داخلية وأخرى خارجية تؤدي إلى حدوثها:

أ ـ الأسباب الداخلية:

١ـ كنسخ الحديث من قبل النبي ﷺ، والدليل على ذلك قول الإمام علي عليه السلام: "... **وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس**...

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه..."[1].

٢ ـ المداراة: "أي مداراة ظروف السائل في كونه ملحدا أو حديث عهد بالإسلام... فلا يُلقى له الحكم الصريح؛ حفاظا على شعوره وهدايته، أو لكونه من الغلاة، أو المقصرين... أو لكونه يعيش في بيئة منحرفة لا تتحمل الحكم، فيراعي الإمام عليه السلام بيئته ومحيطه"[2]، فيتدرج في إلقاء الحكم إليه.

٣ ـ التقية: كالتقية من السلطة الحاكمة أو تيارات فكرية التي تدور في فلكها.

ب ـــ الأسباب الخارجية:

كالدس، والتشويه، والخطأ أو الاشتباه في النقل أو تقطيع الحديث أو نقله بالمعنى دون الحِفاظ على حرفية الألفاظ؛ مما يؤدي إلى تغير مداليل النصوص أو ضياع القرائن التي كانت تكتنفها أثناء نقل الحديث؛ نتيجة عدم قدرة الراوي على ضبط تمام المعنى المنقول، وهذا يؤدي إلى التصرف بالرواية بحسب المعنى المنقول، وبالتالي نشوء التعارض بين الأدلة، فيحتاج إلى ترجيح بعضها على البعض الآخر.

ملاحظة: إنّ ترجيح الأدلة المتعارضة بعضها على البعض الآخر يُراعى

---

(١) د. نصر الله، منهجية البحث والتأليف، ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

(٢) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٨.

فيها الأخذ بالأحدَث زمنا- كما ورد في خطبة الإمام علي السالفة الذِكر -، أي أنها تراعي تاريخ الأحدث، وهذا يعني أنّ الجهل بتاريخ صدور الحديث له تأثير في حصول التعارض، كما وله تأثير في تنقيح صغرى القياس، وبالتالي له تأثير سلبي في الاستنباط إذا لم يتم مراعاته، والعكس صحيح، أي أنّ العلم بتاريخ صدور الحديث يكون من أسباب زوال التعارض إذا لم يكن مستحكماً.

والفقيه لكي يتلبس بصفة الاجتهاد،- بالإضافة إلى الخبرة اللغوية، والخبرة بأساليب الجمع بين النصوص، والعلم بالمباحث الأصولية وموارد جريانها وتطبيقاتها... إلخ -، عليه أن يحيط بزمن تكوّن السنَّة؛ ليستطيع وضع النصوص الشرعية في موضعها الزمني الصحيح، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة بها التي تصلح كقرائن لصرف ذلك النص عن ظاهره، أو تقييده في حدود تلك الملابسات، أو تقديمه على غيره، أي أنّ عامل الزمن من القرائن التي تُسهل ترجيح الأحاديث المتعارضة غير المستحكمة.

وهناك مسائل يمكن للذهن أن يطرح حولها علامات استفهام، فمثلاً: علوم الرجال، والسِيَر، والأنساب، هي علوم تؤرخ الأشخاص، وتبحث عن أحوالهم، ورواياتهم، وأنسابهم، وسلوكياتهم من قبيل صدقهم، وعدالتهم، وأمانتهم في النقل أو كذبهم وخيانتهم في ذلك، فقولنا مثلاً: فلان يتمتع بصفة العدالة، إذا سلطنا الضوء على هذه الصفة، فسنجد فيها أكثر من تعريف ورأي، وهي كما يلي:

١ ـ هي "ملكة أو هيئة راسخة أو حالة أو كيفية باعثة نحو الطاعة بالإتيان بالواجبات، وترك المعاصي، والمحرمات"(١).

(١) الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠هج، ص٢٥٢.

٢ ـ هي "الإتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات، واجتناب المحرمات الناشئة عن المَلَكَة النفسية، فهي أمر عملي وليست من الصفات النفسية، وإن كان ذلك العمل مسبَّبا عن الصفة النفسانية وباقتضائها"[1].

٣ ـ هي "نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات، وترك المحرمات من دون اقترانها بالمَلَكَة أو صدورها عنها"[2].

٤ ـ هي "الإسلام، وعدم ظهور الفسق في الخارج"[3].

٥ ـ هي "حُسن الظاهر"[4] الذي يدل عليها.

٦ ـ هي "الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب"[5].

وأما طرق ثبوت العدالة، فهي:

١ ـ شهادة عدلين، ـ بمقتضى سيرة العقلاء الممضاة من قبل الشارع ـ، المنزّلة منزلة العلم.

٢ ـ الشياع المفيد للعلم.

والواضح مما سبق بيانه حول مسألة العدالة، أنّ هناك اختلافاً في تحديد ماهيتها؛ باعتبار أنها غير قابلة للقياس، والتجربة، وإنما تُستكشف من آثار الأفعال، والثقات من العدول هم الذين يحددون تلك العدالة ومستوياتها،

(١) الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠هج، ص٢٥٢.

(٢) (م.ن)، ص٢٥٣.

(٣) (م.ن)، ص٢٥٣.

(٤) (م.ن)، ص٢٥٣.

(٥) (م.ن)، ص٢٥٧.

وأخبارهم تبقى مرهونة بنزاهتهم، ووثاقتهم، وتجربتهم الشخصية،- بغض النظر عن عوامل أخرى -، وإنما يأخذ الناس بأقوالهم تعبُداً بخبر الثقة، ولكن هل جميع مَنْ تنطبق عليهم صفة العدالة هم في مرتبة واحدة من جهة تلك الصفة وسعتها (؟).

لا شك في اختلاف مراتب مَن تنطبق عليهم صفة العدالة؛ لاختلاف مراتب أفعالهم الصادرة عنهم بمقتضى اختلاف الطبيعة البشرية،- حتى لو حددنا المسألة بالاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء ثوابه -، فإنّ الفعل الواحد يتفاوت بين إنسان وآخر؛ مما يعني أنّ للعدالة مراتب، وتحديدها مرهون بتشخيص الثقات وإخبارهم بها، وإنما يؤخذ بخبر الثقة تعبداً من دون تدقيق النظر في سعة أو ضيق صفة العدالة إلا في موارد خاصة جداً، وهذا فيه توسعة من الشارع على المكلف حتى لا يقع في مشقة أو حرج من هذه الجهة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ اعتبار الشارع أنّ خبر الثقة حجة يمكن التعبد به، يعني أنّ الشارع ينزِّل خبر الثقة منزلة العلم، وهنا يأتي السؤال التالي:

سؤال: هل المنزل يأخذ عموم أحكام المنزل عليه (؟).

الجواب: المنزل مرّة يأخذ حكم المنزل عليه في عموم الأحكام، ومرّة يأخذ بعض أحكام المنزل عليه.

وأما أن يأخذ المنزل بعض أحكام المنزل عليه، فهذا قدر متيقن ومثاله: أنا وعلي أبوا هذه الأمة..."، وأما أن يأخذ كل أحكام المنزل عليه، فهذا يحتاج

إلى دليل خاص، وكما في النبيذ الذي ينزل منزلة الخمر بأصالة المساواة المتصيدة من الروايات.

سؤال: من أين جاء المفهوم التنزيلي (؟).

الجواب: هو مفهوم متصيَّد من الروايات، كما في: "الطواف بالبيت صلاة".

الباب الخامس

أصول الفقه والمبادئ الكلامية

الفصل الأول

القسم الأول

لعب علم الكلام دوراً مهمًا في إثراء الفكر الأصولي معرفيّاً وبخاصة أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري فما بعدها؛ لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة، وكانت ذات نفوذ كبير في ذهنية علماء المسلمين، وكان الكثير من علماء الأصول متكلمين، حيث حملهم حب صناعتهم الكلامية على إدراج مبادئ كلامية في دراساتهم الأصولية،- كما حمل حب اللغة وعلم النحو على إدراج جملة من المبادئ النحوية واللغوية في علم الأصول، والتي ذكروا فيها معاني الحروف، وإعراب الجمل[1]... الخ -، مما أدى إلى مزج علم أصول الدين بعلم أصول الفقه؛ لاشتراكهما في كلمة أصل.

تُجمع كلمة أصل على أصول، وأصل الشيء "هو ما يُبنى عليه شيء..."[2] آخر، أو "... ما يستند ذلك الشيء إليه..."[3] كاستناد أصول الفقه على

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٩.

(٢) الطوسي، عدة الأصول، ج١، ص ١٨.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٧.

جملة من المبادئ، والمسلّمات التي لعبت دوراً مهمّاً في صياغة نظرياته، يقول الغزالي في هذا الصدد: "ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلَّمة بالتقليد في ذلك العلم، ويُطلب برهان ثبوتها في علم آخر..."(١)، و"علم الكلام... هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها"(٢) كالفقه، وعلم الأصول، وعلم الحديث، وعلم التفسير... إلخ، فمثلا: يؤخذ "قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومستنبطه... وقول الرسول إنما ثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام..."(٣)، وكذلك أئمة أهل البيت عليهم السلام يجري قولهم مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله"، وأن ما يصدر عن أحدهم هو صادر عن بقيتهم، وأنّ أقوالهم جميعاً قول شخص واحد لا تناقض بينها؛ لمكان عصمتهم عن الخطأ عند الإمامية.

هذه القبليات رسمت للفقهاء، والأصوليين اتجاهات فكرية متعددة، فمثلاً: القبلية المتعلقة بأئمة أهل البيت الآنفة الذكر، رسمت للفقهاء، والأصوليين الإمامية منهجا،ـ تبعاً لنظرية النص في الإمامة ـ، أدى إلى نظريات وآراء فقهية، وأصولية ارتبطت بالنصوص الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وآله وعن أئمة أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم غالباً، وهذا الأمر انعكس في نتاجهم الفقهي منذ عصر الأئمة وحتى يومنا هذا، بينما رأت فرق إسلامية أخرى بأنّ

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٧.

(٢) (م.ن)، ص٦-٧.

(٣) (م.ن) ص ٦-٧.

نظرية الإمامة هي بالاختيار ،ـ تبعا لمنهجهم الكلامي في نظرية الإمامة ـ، وهذا بدوره أدى إلى آراء كلامية، وأصولية ارتبطت بعامة الصحابة وأئمة المذاهب الأخرى؛ الأمر الذي انعكس في نتاجهم الفقهي بعد عصر الصحابة وحتى يومنا هذا، وبالتالي فمِنَ المنطقي القول بأنّ المبادئ الكلامية أثرت في صياغة النظريات الأصولية، وهذا بدوره أدى إلى تنوع النتاج الفقهي تبعاً لتنوع المسالك والأدلة الأصولية.

جهات الاشتراك وجهات الافتراق بين علم الأصول، وعلم الكلام

١ ـ جهات الاشتراك:

يستمد علم الأصول من علم الكلام الموضوعات التي لها تعلق بأصول الدين؛ لأنه لا تقرُّر لعلم الأصول إلا بعد تقرُّر مسائل الاعتقاد في مباحث علم الكلام؛ والسبب في ذلك:

أ ـ أنّ علم الأصول يبتني على أصول اعتقاديه كالتوحيد، والنبوة، والمعاد.

ب ـ أنّ علم الأصول يبتني على أدلة، وهذه الأدلة إما عقلية أو سمعية أو مشتركة منهما.

ت ـ حتوي علم الأصول وعلم الكلام على بعض المصطلحات[١] والمفاهيم المشتركة؛ نتيجة وجود عدد كبير من المتكلمين في عداد علماء الأصول[٢]، حيث ضمّن هؤلاء مطالبهم الأصولية مصطلحات ومطالب كلامية.

ث ـ استخدام علم الأصول ـ كعلم الكلام ـ، الكتاب، والسنة، والعقل في عمليات الاستدلال.

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٥٩.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٥- ٦.

٢ ـ جهات الافتراق:

أ ـ غرض علم الأصول هو استنباط قواعد يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية، بينما غرض علم الكلام هو الدفاع عن العقائد الإيمانية.

ب ـ القاعدة الأصولية يبتني عليها فروع فقهية، وهي تقع كبرى قياس الاستنباط،ـ وقد تقع صغرى قياس الاستنباط بينما تقع قاعدة أصولية أخرى كبرى القياس ـ، في حين أن بقية العلوم تقع مبادئها صغرى قياس الاستنباط.

ت ـ القواعد الأصولية يقتصر مجال عملها على قوانين فقهية عملية، بينما علم الكلام يركز على موضوعات نظرية اعتقادية.

ورغم هذه الفروقات بين علمي الكلام والأصول، إلا أنّ تأثير المبادئ الكلامية في الدراسات الأصولية سيظل مجملاً ما لم تتضح تلك المبادئ؛ ولهذا سنخصص الكثير من صفحات هذا الباب لتفصيل ما أجملته تلك الدراسات، مع بعض التطبيقات الأصولية، والفقهية عليها.

ـ المبدأ:

وهو ما يتخذ منه الفكر منطلقاته ومعاييره أثناء عملية التفكير في مسألة من المسائل، مرتكزاً في عمله على قوانين منطقية أساسية وهي:

١ ـ قانون الهوية: "ومعناه: أنّ الشيء هوهو ذاته، ولن يكون شيئاً غير ذاته مهما طرأ عليه من ضروب التغيير والتبدل، فهو يعبِّر عن ثبات الحقيقة أو ثبات جوهر الأشياء..."[1] ما دام الجوهر عينه موجوداً.

---

(١) مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص٨٧.

٢ ـ قانون عدم التناقض: "ومعناه: أنّ الشيء لا يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه معاً... فالشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن معاً..."(١).

٣ ـ القانون الثالث المرفوع: "ومعناه: أنّ الشيء لا بد أن يتصف بصفة ما أو بنقيضها، ولا وسط بينهما"(٢).

والمبادئ بشكل عام كثيرة، ولكنّ ما نريد الكلام عنه هنا هو مبادئ المشتقات، والمبادئ التصورية، والمبادئ التصديقية، والمبادئ العقلية:

١ ـ مبادئ المشتقات:

أ ـ المشتق باصطلاح النحاة: هو الكلمة المشتقة من غيرها.

ب- المشتق باصطلاح الأصوليين: هو عبارة عن العنوان المنتزع عن الذات:

١ ـ إما باعتبار اتصاف الذات بصفة واقعية موجودة فيها كعالم، ويعلم المشتقين من نفس العلم، أي مشتقين من صفة واقعية قائمة في ذات العالم وهي العلم، فالعلم هو المصدر؛ لأنّ المشتقات تؤخذ منه وتصدر عنه، فيكون عنوان العالم منتزعاً عن الذات بلحاظ اتصافها بمبدأ العلم.

٢ ـ وإما باعتبار صدور الأفعال الخارجية كضارب، ومضروب، فضارب إسم فاعل مشتق من الضرب الصادر عن ضارب، ومضروب إسم مفعول واقع على المضروب.

(١) د. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص٨٧-٨٨.

(٢) (م.ن)، ص٨٨.

٣ ـ وإما أن يكون المبدأ من الأمور الاعتبارية المنتزعة عن الغير ككلمة زوج، فإنّ الزوجية عنوان منتزع عن الغير، وليس لهذا العنوان وجود في الخارج بل الموجود هو منشأ انتزاع العقد: الموجب، والقابل.

وللأصوليين نقاش في صحة إطلاق العناوين المشتقة من مبادئها على الذوات، وكيفية إطلاقها على تلك الذوات، فمثلا: بعد انقضاء تلبس ذات ما بمبدأ العنوان، هل يُطلق ذلك العنوان على الذات على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز[1] (؟)، سوف نأتي على بيان ذلك فيما بعد.

ومعنى التلبس: التعلق، والاختلاط[2].

ـ تطبيق المبدأ على الذات الإنسانية:

حين تتلبس ذات ما بصفة واقعية كالاجتهاد، والصانعية، والشاعرية، والنجارة يُقال: هي متلبسة بالمبدأ على نحو الحقيقة، ولكن وقع نزاع بين الأصوليين حول صدق عنوان المشتق على الذات فيما لو انقضى عنها التلبس بمبدأ الصفة بالنسيان مثلاً، فهل يصدق على الذات عنوان التلبس بالصفة أم لا (؟)، بمعنى أنّ عنوان العالم الذي اشتق من مبدأ العلم، هل هو موضوع للصحيح(؟)، أي لخصوص المتلبس بمبدأ العالمية كما قالت المعتزلة وجماعة من أصوليي الإمامية[3](؟)، أم هو موضوع للأعم من المتلبس بالمبدأ كما قالت الأشاعرة وجماعة أخرى من أصوليي الإمامية (؟)، أي أنه موضوع للمتلبس

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج١، ص ٢٣٨- ٢٤٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٠٤.

(٣) المظفر، أصول الفقه، ص٤٧.

بالمبدأ وللمنقضي عنه ذلك التلبس[1].

الأصوليون الذين ذهبوا إلى القول بالأعم[2] قالوا: بأنّ عنوان العالِم ينطبق على الذات المتلبسة بمبدأ العلم، كما وينطبق عليها حتى بعد نسيانها لعلمها، وأما الذين ذهبوا إلى القول بالصحيح، فقالوا: بأنّ عنوان العالم لا ينطبق على الذات إلا بلحاظ تلبسها بمبدأ العلم في الحال فقط.

وأما إذا كان المبدأ من الأفعال الخارجية كالضرب، فإنّ عنوان ضارب ـ سواء كان بمعنى الحدوث أو بمعنى التحقق ـ، لا يتصور فيه الانقضاء[3] بعد حدوث الضرب؛ لأنه يصدق على الفاعل بأنه ضارب؛ ولهذا لم يقع نزاع فيه.

وأما إسم المفعول كالمملوء، فإنّ الامتلاء يُتصور وجوده أو زواله؛ ولهذا وقع نزاع فيه[4] بعد انقضاء الامتلاء وزواله[5].

وأما إذا كان المبدأ من الاعتبارات كالبيع، فإما أن يلاحظ بالمعنى المصدري كعقد البيع نفسه الذي يقع سريعاً، حيث تتضيق فيه دائرة التلبس بالمبدأ، وإما أن يكون بمعنى الأثر والمملوكية الذي يكون باقياً وممتداً بامتداد الاعتبار، فيترتب أثر النقل والانتقال عليه.

كما وبحث الأصوليون ظرف الزمان، والمكان ضمن عناوين المبادئ، فظرف المكان كالمدرسة، إذا ذهب الدرس عنها، فقد زال تلبسها بمبدأ الدرس،

---

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج١، ص٢٣٩- ٢٤٠.

(٢) (م. ن) ، ج١، ص ٢٣٩- ٢٤٨.

(٣) (م.ن)، ج١، ص ٢٤٢.

(٤) (م.ن)، ج١ ص ٢٤٨- ٢٥٠.

(٥) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٥٥.

فيجري النزاع فيها بناء على الصحيح والأعم؛ وذلك لبقاء ذاتها.

وأما الزمان كالفجر، فهو متصرّم بتصرّم آناته، حيث يحدث ويزول، ولا يبقى له مصداق، فعنوان الفجر ينطبق على الفجر ذاته حين طلوعه، وأما بعد زواله، فلا يبقى العنوان متلبسا بالمبدأ؛ لأنّ الفجر من الظروف الآنية التي تتصرم فيها الذات بتصرُّم آناتها؛ ولهذا لم يقع نزاع فيه بين الأصوليين.

وأما إطلاق المشتق كعالم على الذات باعتبار أنّ الذات ستتلبس بمبدأ العلم بالمستقبل، فهو إطلاق مجازي باتفاق الأصوليين، والنحويين.

ما يظهر من هذا النوع من المباحث، أنّ الأصوليين دققوا نظرهم في العناوين التي وراءها حقائق وصفات واقعية؛ لأنهم يبحثون عن مدى قابلية الاشتقاق من تلك الصفات؛ ومدى صحة إطلاق تلك الاشتقاقات على الذوات على نحو الصحيح أو الأعم؛ ليرتبوا نتائج فقهية أو اجتماعية عليها، فمثلاً: من الناحية الاجتماعية، هناك تحقيق في مدى صحة إطلاق العناوين على الذات الإنسانية، وأفعالها في الواقع الخارجي، وهذا تنعكس آثاره على الأحكام اللاحقة لتلك الذوات ولأفعالها، هذا على المستوى البشري.

- تطبيق المبدأ على الذات الإلهية وصفاتها:

تمهيد: يُعتبر مبحث الذات، والصفات الإلهية من المباحث الكلامية المبكرة في علم الكلام، فمدرسة أهل البيت عليهم السلام تعتبر أنّ هذا البحث بدأ في عصر صحابة النبي صلى الله عليه وآله عندما بحث الإمام علي عليه السلام* في خُطبه، ودعواته

* علي بن أبي طالب عليه السلام، ولد (١٣ رجب ٢٣ ق. هج، واستشهد ٢١ رمضان ٤٠ هج)، دفن في النجف، وهو الإمام الأول لدى الشيعة الإمامية، ووالد الحسن، والحسن سيّدي شباب أهل الجنة.

مسألة الذات الإلهية وصفاتها، والحدوث والقدم، والبساطة والتركب بأسلوب تحليلي عقلي[١]، وقد جُمِعت خطبه تلك في كتاب نهج البلاغة فيما بعد؛ وبذلك يكون الإمام علي عليه السلام أول مَنْ خط منهج علم الكلام، بينما ترى تحليلات ثانية بأنّ هناك عوامل عدة لعبت دوراً أساسياً في نشوء الأبحاث الكلامية وأهمها:

١ ـ "الغزو الثقافي الأجنبي، أو الثورة الثقافية المضادة"[٢] التي قام بها فريق مثقف من الشعوب التي دخلت تحت لواء الدولة الإسلامية، حيث شنُّوا حملة ثقافية مضادّة على العقيدة الإسلامية؛ للتشكيك فيها؛ مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية، وتفتيت وحدة المسلمين[٣] من جهة، والحفاظ على تراثهم الديني من جهة أخرى، فهبَّ المسلمون للدفاع عن عقائدهم الإيمانية، متسلّحين بنفس الأساليب المنطقية التي استعملها خصومهم؛ مما أدى إلى ظهور حركة حوار وجدال حول العقائد الإسلامية والتي عُرفت فيما بعد بإسم علم الكلام.

٢ ـ "الخلافات السياسية حول الإمامة،[والتي] أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية..."[٤] وحول مبدأ الإمامة؛ مما أسهم في نشأة علم الكلام.

٣ـ الآيات المتشابهة، وهي آيات قرآنية مبهمة المعنى يعارض بعضها بعضاً،

(١) مطهري، مرتضى، علم الكلام، تر. عباس نور الدين، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٩٩٣م، ص٥٣.

(٢) د. أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، (د.ت)، ص١٣٨.

(٣) (م.ن)، ص ١٣٨.

(٤) (م. ن)، ص١٤٠.

حيث عمدت بعض الفِرق كالمعتزلة إلى تأويل تلك الآيات تأويلاً عقليّاً ـ على ما يُنسب إليها ـ، ومن ثم توظيفها ثقافيّاً في صراعها ضد الفرق الأخرى، فانسحب ذلك على النصوص المتعلقة بصفات الله، الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل[1] عند فِرق أخرى كما هو عليه عند متأخري الأشاعرة ـ الذين جوّزوا صرف الآيات المتشابهة عن ظاهرها بدليل منفصل ـ، وعند الشيعة الإمامية الذين جوزوا ذلك بدليل متصل أو منفصل.

٤ ـ الفلسفة اليونانية، حيث أدى دخولها إلى العالم الإسلامي وانتشارها فيه إلى استعانة بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة، والأشاعرة ببعض مسائلها، ومثاله: مسألة المذهب الذري عند الأشاعرة القائلة: بأن "العالم مؤلف من عدد لا نهائي من الذرّات، وهي تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة، إذ إننا لا نعلم شيئاً عن الأجسام في ذاتها، فالأعراض هي مصدر معرفتنا بها، ومن ثم فما تقوم به ـ [أي ما تحل به الاعراض وهو الجوهر] ـ، لا بد وأن يكون أيضاً متغيراً. وعلى هذا فهي ـ أي الأجسام ـ، حادثة، وما هو حادث فهو غير قديم، فالعالم إذاً حادث،... والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في البعض الآخر، ولا تأثير لأحد منها في الآخر، وإنما تخضع للاتصال والانفصال، فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق، أي حركة وسكون هذه الذرات، وقد رأوا أنه لا بد من القول بالخلاء؛ لإمكان الحركة"[2].

بهذه النظرية فسّر الأشاعرة مسألة الزمان، والمكان، والخلاء، والفعل

(١) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٤٠.

(٢) (م.ن)، ص ١٤٠ ـ ١٤٤.

الإلهي الذي يتدخل باستمرار لخلق آنات الزمان التي بينها انقطاع ، واستمرار إيجاد المكان الذي بين ذراته أيضاً انقطاع وفجوات، كما واستعانوا بهذه النظرية؛ لدحض فكرة العلية بين الأشياء؛ لأنّ الأشاعرة رفضوا "التسليم بوجود أي نوع من العلية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى القول بأنّ الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها، فتحدث ظاهرة معينة..."[1]، كما وفسروا الفعل الإنساني بهذه النظرية،على ما سنبينه فيما بعد.

بينما ترى تحليلات ثالثة[2] بأنّ الجهم بن صفوان*، وعمرو بن عبيد هما أول من بحث في المسائل الكلامية في فترة متأخرة عن عصر الصحابة، حيث عمد الجهم إلى نفي الصفات عن الله ـ التي تؤدي إلى تشبيهه بمخلوقاته، ونفى أن يكون لله صفات غير ذاته، وبالتالي فالله ليس بمتكلم كمخلوقاته؛ لأنه ليس له آلة الكلام مثلهم،ـ قياسا للخالق على المخلوق ـ، وبما أنّ القرآن كلام الله، فتكون إضافته إلى الله بمعنى أنه مخلوق له؛ لأنّ القول بأنّ الله تكلم به، يعني أنه يشبه مخلوقاته في ذلك، "وأثبت لله صفتي الفعل، والخلق، ولا يصح [برأيه] أن

---

(١) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٤٤.

(٢) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٤٠.

* الجهم بن صفوان من الداعين إلى القول بخلق القرآن، وإليه تنسب الجهمية، وجهم كان من أهل بلخ، قتل بمرو، وقيل بأصبهان على يد سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية، كان يقول بأن الله عز وجل لا يوصف بأنه شئ، ولا بأنه حي عالم، ولا يوصف بما يجوز إطلاق بعضه على غيره، وقال بأن تسميته شيئاً وتسمية غيره شيئا توجب التشبيه بينه وبين غيره، وكذلك تسميته حيا، وعالما، وتسمية غيره بذلك توجب التشبيه بينه وبين من سمي بذلك من المخلوقين، وأطلق عليه إسم القادر؛ لأنه لا يسمى أحد من المخلوقين قادر؛ لأجل نفيه الاستطاعة عن العباد واكتسابهم. (العلل ، أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٦٨).

تتصف المخلوقات بهاتين الصفتين، وإذا انتفت هاتان الصفتان عن المخلوقات لا يكونون مختارين بل مجبورين في أفعالهم، وهذا أساس قوله بالجبر"[1] الذي أدى إلى ظهور القول بالاختيار الذي نادى به غيلان الدمشقي*.

توسع هذا البحث كلامياً أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الهجريين عندما ظهرت فرقة المعتزلة التي راحت تناقش في صفات الله، وكان رأس هذه الفرقة واصل بن عطاء، حيث نفت المعتزلة الصفات عن الله، وقالت: "بأنه سبحانه عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، حي بلا حياة؛ لأنها إن شاركته الحياة لشاركته في الإلوهية"[2]؛ ولهذا نفت كون الصفات قديمة[3]، ونفت كونها متميزة عن بعضها البعض، وبالتالي اعتبرت ذاته تعالى نائبة مناب صفاته، فالصفات إما حادثة وإما قديمة، فإذا كانت حادثة، لزم من ثبوتها للذات الإلهية التغير في الذات إذا اتصفت الذات بها، والتغير دليل الحدوث، والحدوث دليل على النقص، وبالتالي لم تعد الذات الإلهية هي الكمال المطلق[4]، وأما إذا كانت الصفات قديمة، فيلزم تعدد القدماء[5]، وبالتالي هذا يؤدي إلى الشرك بالله.

أراد المعتزلة من وراء نفي الصفات عن الله نفي التشبيه، والتجسيم عنه

---

(١) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٤٢-٤٣.

* غيلان بن أبي غيلان، مولى لآل عثمان بن عفان، قتل وصلب بالشام، كانت له أخبار مع أئمة عصره، ومجادلات في القدر، حاجّه في حضرة هشام بن عبد الملك الأمام الاوزاعي وألزمه الحجة. (كتاب المجروحين، ابن حبان، ج ٢، ص ٢٠٠).

(٢) الإمام الخميني، رسالة الطلب والإرادة، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٩٩٣ م، ص٢٢.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٥٨.

(٤) الإمام الخميني، (م.س)، ص٧١.

(٥) الشهرستاني، (م.س) ، ج١، ص ٥٨.

تعالى في مقابل المشبِّهة، والمجسِّمة؛ ولهذا التزموا بتأويل الآيات التي ظاهرها يثبت أنّ لله يداً، ووجهاً، وأوجبوا تأويلها وردها إلى الذات؛ لأنّ الله عندهم ذاتٌ لا قِسمة فيها، ولا تميز، وما الصفات سوى أمور اعتبارية[1] (!)، ولما كان الله عندهم ليس بجوهر، ولا عرض، ولا جسم، نفوا الرؤية عنه[2] بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾[3].

ولما كان الله متكلماً بكلام، اعتبروا بأنّ هذا الكلام مُحدَث مخلوق، وبالتالي فالقرآن كلام الله؛ ولهذا فهو محدث مخلوق.

خالف في مسألة الصفات أبو الهذيل العلاّف[4]، حيث أثبت أنّ للذات صفات، واعتبرها على قسمين: صفات ذات، وصفات أفعال:

وأما صفات الذات، فهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها كالعلم، والقدرة، والحياة، وصفات الذات هي صفات أولية متحدة مع الذات.

وأما صفات الأفعال، فهي التي يجوز أن يتصف الله بأضدادها كالخلق، والرزق، والكلام، وهي صفات حادثة لا تقوم في الذات؛ لكونها حادثة، وقيامها بالذات يعني أنّ القديم محلٌّ للحوادث، وهذا من الأمور المستحيلة على الله تعالى، وإنما هي صفات أفعال له، وبالتالي فصفة الكلام، والقرآن هما من الأمور الواضح حدوثها.

---

(١) بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٢٠٦.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٥٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية (١٠٣).

(٤) جعفر شمس الدين، محمد، دراسات في العقيدة الإسلامية، ط٣، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦م، ص ٥٠- ٥١.

يقول الشهرستاني* : "إعلم أنّ جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً. . ."[1].

بالغ بعض السلف في إثبات الصفات للذات الإلهية،ـ في مقابل نفي المعتزلة لها ـ، "إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلّت عليها الأفعال وما ورد به الخبر، فافترقوا فيها إلى فريقين: منهم مَنْ أوّلها على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل. . . ثم إنّ جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها وتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل، ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف..."[2]، وأما الذين توقفوا في التأويل كمالك بن أنس، وأحمد بن حنبل[3] وغيرهما، فقد اعتبروا أن الصفات الإلهية أمور توقيفية فوق قدرات التحليل العقلي الذي اتبعه المعتزلة،ـ كما يُنسب إليهم ـ، فما تكلم عنه الوحي اقتصروا عليه دون غيره[4]، فاقتصروا على ما تكلم عنه النقل، معتبرين أنّ الصفات التي تكلم

* محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني نسبة إلى شهرستان بخراسان، أبو الفتح، فقيه، وأصولي، ولد سنة (٤٦٧هج)، وتوفى (٥٤٨ هج) بشهرستان، صنف كتاب نهاية الإقدام، وكتاب الملل والنحل. (سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ٢٠، ص ٢٨٧).

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١٢٣.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٢٤.

(٣) (م.ن)، ج١، ١٢٥-١٢٦.

(٤) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٩٣.

عنها القرآن هي صفات الله، وبالتالي لم يتعرضوا لتأويل الآيات؛ لأنّ التأويل أمر ظني الدلالة[1]؛ وبذلك اقتصروا على ما قال به السلف من عقائد إيمانية، ولما كانت صفة الكلام ـ على ما نقله الشهرستاني فيما سبق ـ، من الصفات الإلهية الأزلية، فقد فسّروا كلام الله بأنه أزلي قديم، قائم بذات الله، وبالتالي فالقرآن باعتباره كلام الله هو أزلي قديم، غير مخلوق، وقراءته بالأصوات لا يخرجه عن كونه كلام الله الذي تكلم به بحروفه ومعانيه، وهو هذا الذي بين أظهرنا نبصره، ونسمعه، ونقرأه، ونكتبه.

"لم يكن للمعتزلة في عصر بني أمية علاقات جيدة بالأنظمة الحاكمة، وفي بداية عصر العباسيين اتخذوا موقفاً حيادياً، ولكنهم لفتوا نظر المأمون الذي كان رجل علم، وأدب، وفلسفة ـ [بغض النظر عن قتله للإمام الرضا عليه السلام] ـ، فحماهم، ومن بعده المعتصم، وبعده الواثق ـ [الذين كان لهم قدم السبق في التضييق على أئمة أهل البيت عليهم السلام وقتلهم] ـ، وقد عُرِف هؤلاء الخلفاء على أنهم من المعتزلة"[2].

في ذلك العصر، حمي وطيس الأبحاث الكلامية حتى شمل كافة الأقطار الإسلامية وخاصة فيما يتعلق بكلام الله، فهو إما من صفات الأفعال أو من صفات الذات، وإما حادث أو قديم كصفات القدرة، والحياة، والعلم. والقرآن الكريم ـ الذي هو كلام الله ـ، إما مخلوق حادث أو قديم، وكانت هذه المسألة سبباً لنزاعات دموية، واضطهادات شديدة بين أهل السنة من

(١) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٩٤.

(٢) د. الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨م، ص٤٠.

جهة، والمعتزلة من جهة أخرى.

اعتقد المعتزلة بأنّ كلام الله مخلوق، وبالتالي فالقرآن مخلوق وحادث، والاعتقاد بقدم القرآن هو كفر في نظرهم، وقد أصدر المأمون قراراً بمعاقبة كل من يعتقد بقِدم القرآن، حيث أودع العديد من الشخصيات البارزة من أهل السنة في السجن، ولاقوا أنواعاً من الاضطهاد ـ وعلى رأسهم أحمد بن حنبل ـ، فيما عُرِف بمرحلة المحنة.

ولما وصل الأمر إلى الأشاعرة ـ بعد أن ضعف سلطان المعتزلة ـ، أبرزوا مواقفهم في مسألة الصفات الإلهية.

اتخذ الأشاعرة، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هج) ـ الذي كان من تلامذة أبي علي الجبائي المعتزلي ـ، موقفاً وسطاً ما بين المعتزلة وأهل السلف من المحدِّثين، حيث أدت مواقفهم من القضايا المطروحة على بساط البحث كلامياً بين المعتزلة والسلفيين إلى بروز وجهة نظر جديدة في الصراع الدائر كلاميا وهي:

١ ـ أنّ مسألة الصفات الإلهية هي معانٍ قائمة في الذات الإلهية[١]، وهي لا تشبه صفات المخلوقات، فهي بلا كيف، وهي صفات أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال هي هو ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره[٢]، وهي زائدة على الذات[٣]، بمعنى أنها غير الذات (!!)، وبهذا القول قارب الأشاعرة أهل السلف وابتعدوا

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٨.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٢٩.

(٣) (م.ن)، ج١، ص١٢٨.

عن المعتزلة ـ الذين نفوا الصفات عن الذات الإلهية.

٢ ـ بالنسبة لمسألة الرؤية، فإنّ الله يُرى في الآخرة، ولكن لا تتطلب الرؤية جهة، ولا مكاناً، ولا صورة، ولا شكلاً، وبهذا وافقوا أهل السلف وخالفوا المعتزلة الذين نفوا الرؤية عن الله.

٣ ـ بالنسبة إلى كلام الله، فإنّ كلامه تعالى قديم بمعناه، قائم بنفسه (!)، حادث بألفاظه المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء[١]، ولما كان القرآن الكريم كلام الله، فهو قديم بمعناه، حادث بالعبارات، فالكلام وصف قائم بذاته تعالى، وهو ليس بصوت، ولا بحروف، "بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس (!!)، وإنما الأصوات قُطعت حروفاً للدلالة، كما ويدل عليها بالحركات، والإشارات"[٢].

فالله ليس بمتكلم بالكلام، ولا بالأصوات، ولا بالحروف، وإنما هو متكلم بكلام نفسي الذي هو معنى قائم بذات المتكلم، وما العبارات إلا دلالات على ذلك المعنى القائم في نفس المتكلم.

وعلى هذا الأساس يفسّر الأشاعرة كلام الله بأنه كلام النفس (!)، وهو عبارة عن صفة ذاتية للواجب تعالى، وهو قديم؛ ولهذا كان القرآن قديماً بمعناه.

يتفق الأشاعرة والسلفيون على كون القرآن كلام الله، وأنه قديم قائم في الذات، ولكن يختلف الأشاعرة عن السلفيين في قولهم بأنّ ألفاظ القرآن وحروفه حادثة، فهي دالة على معنى قائم بذات الله كما تدل الحركات،

---

(١) د. الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص١١٧.

(٢) (م.ن)، ص١١٧.

والإشارات على الحروف، بينما يرى السلفيون بأنه ليس هناك فرق بين الصوت والمعنى، ولا بين المعنى والصوت من حيث القِدَم[١].

والجدير ذكره، أنّ الأصوليين والمتكلمين الأشاعرة استخدموا قياس الغائب على الشاهد قبل القرن الخامس الهجري[٢]، ـ كما تكلمت عنه في باب «أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" لدى الحديث عن مسالك العلة ـ، وذلك لاستنباط بعض صفات الذات الإلهية بقياسها على الصفات البشرية، حيث يعتمد هذا القياس على مقدمتين ونتيجة، وهي كما يلي:

أ ـ أنّ الحكم في الأصل،ـ الشاهد ـ، يجب لعلة ما.

ب ـ أنّ هذه العلة توجد في الغائب،ـ الفرع ـ، بدلالة العقل عليها؛ ولهذا يجب إثبات الحكم للفرع من باب الملازمة ما بين العلة والمعلول، ومثاله: العلم علة كون الذات الإنسانية عالمة، فلازم علة كون الذات الإلهية عالمة هو العلم أيضا؛ وذلك بقياس الغائب على الشاهد بجامع العلم بينهما[٣]، وبهذا أثبتت الصفات للغائب كالعلم، والكلام، والإرادة... إلخ، وهذا النوع من القياس هو قياس أصولي تمثيلي يشترك مع قياس المتكلمين بجامع العلة فقط.

كما وأدلى الماتريدية من الأحناف،ـ وهم أتباع محمد الماتريدي* الملقب

---

(١) د. الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص١٢٤.

(٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص١١٢.

(٣) (م.ن)، ص١١٢ ـ ١١٣.

*الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، أبو منصور، متكلم، وأصولي. نزل سمرقند (٠٠٠ - ٣٣٣ هج/٠٠٠ - ٩٤٤ م)، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة، وتأويلات أهل السنة، وبيان وهم المعتزلة، وتأويلات القرآن وغيرها.(معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١١، ص ٣٠٠).

بإمام الهدى (٣٣٣) هج، نسبة إلى ماتريد قرية من قرى سمرقند[١] ـ، بدلوهم في مسألة الصفات الإلهية، وأبرزوا مواقفهم فيها، وهي كما يلي:

١ ـ أنّ لله صفات، وأنها هي الذات، فهي ليست منفكة عن الذات أو مستقلة عنها، وتعددها لا يؤدي إلى تعدد الذات[٢].

٢ ـ فيما يتعلق بكلام الله، فإنّ الكلام عبارة عن معنى قائم بذات الله تعالى، وصفة من صفاته الذاتية، وهي ليست مؤلفة من حروف ولا كلمات؛ لأنّ الحروف والكلمات محدثة، والحادث لا يقوم بذات القديم، وعلى هذا تكون صفة الكلام قديمة، بينما الكلمات، والحروف محدثة[٣].

٣ ـ بالنسبة للرؤية، فإنّ الله يُرى يوم القيامة، وهذا الأمر ثابت بالنص، وهم بهذا الكلام يخالفون المعتزلة ويوافقون أهل الحديث والأشاعرة الذين يثبتون الرؤية بغير كيف.

٤ ـ ترى الماتريدية بأنّ الأشياء تتمتع بحسن وقبح ذاتيين، وأنّ العقل يستطيع إدراك حسنها وقبحها الذاتيين، وبعض الأمور لا يستطيع العقل أن يدرك حسنها وقبحها الذاتيين إلا عن طريق الشرع ومنها التكاليف الدينية، فالتكاليف الدينية لا يستقل العقل بإدراكها، والحاكم فيها هو الله[٤]، وبهذا القول يوافق الماتريدية الأشاعرة فيما يتعلق بالأمور الدينية، ويوافقون المعتزلة في الأمور التي لها تعلق بالأمور الخارجية.

---

(١) الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢٠٧.

(٢) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٥٨.

(٣) (م.ن)، ص٥٨.

(٤) (م.ن)، ص٦١.

٥ ـ بالنسبة لأفعال الله، فإنّ الماتريدية ترى بأن الله مريد لأفعاله، وأنه لا يفعلها إلا بمقتضى حِكمة، ولكنه لا يجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح؛ لأنّ الوجوب ينافي إرادته تعالى، "ويستلزم أن لغيره حقّاً عليه، والله فوق عباده ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ...﴾، والوجوب عليه يقتضي أن يُسأل عما يفعل"[1].

٦ ـ ترى الماتريدية بأنّ الله خالق كل شيء في هذا الوجود ولا خالق سواه، و"حِكمة الله تقتضي ألا يكون ثوابٌ إلا وللعبد اختيار فيما يستحق عليه الثواب، ولا عقاب إلا فيما يكون للعبد اختيار فيه"[2]، فأفعال العباد هي كسب من العبد وخلق من الله، تطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]، وهم بهذا القول كالأشاعرة الذين يعتبرون بأنّ أفعال العباد هي كسب من العبد وخلق من الله، والعبد ليس له تأثير في كسب أفعاله[4].

٧ ـ أنّ الإمام ينبغي أن يكون من قريش لا من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم، وأنْ يكون ظاهراً وليس مستوراً، ولا منتظراً، ولا معصوماً، ولا أفضل أهل زمانه، ولا ينعزل بالفسق وبالجور[5](!).

مدرسة أهل البيت عليهم السلام: ترى الشيعة الإمامية كبعض المعتزلة، والسلفيين، والأشاعرة، والماتريدية بأنّ لله صفات، ولكن تختلف عنهم بقولها: أن هذه الصفات تنقسم إلى قسمين رئيسين هما:

---

(١) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٦٢.

(٢) (م.ن)، ص٦٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية (٩٦).

(٤) د. نادر، (م.س)، ص٦٣.

(٥) الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص٢٠٧ - ٢٠٨.

١ ـ صفات ثبوتية: وهي التي تتصف ذات الله بها، وهي على ضربين:

أ ـ صفات ذات: وهي التي لا يتصف الله بأضدادها، ولا يجوز أن يخلو عنها كالعلم، والقدرة، والحياة، فلا يوصف سبحانه بالجهل أو العجز أو الموت أو بخلوه عن الحياة؛ لأنّ هذه الصفات ثابتة لذاته تعالى، وأنّ التغاير بين هذه الصفات وبين الذات في الواقع الخارجي هو تغاير اعتباري ـ وإن كانت هذه الصفات من حيث مفاهيمها الذهنية هي متغايرة ـ، فليس هناك في الواقع الخارجي شيئان ـ ذات، وصفة مغايرة للذات زائدة عليها، بل الله وجود كله، وجوب كله، وقدرة كله؛ لأنّ التغاير بين المفاهيم ذهناً ومفهوماً لا يعني أنّ هناك تغايراً حقيقياً بينهما في الواقع الخارجي.

بهذا الاعتبار يخالف الإمامية المعتزلة في مسألة الصفات؛ لأنّ المعتزلة نفت الصفات، بينما الإمامية أثبتوها، وبنوا على عدم تمايزها عن الذات في الواقع الخارجي.

ب ـ صفات الأفعال: وهي الصفات التي يصح أن يتصف الله بأضدادها، كما ويجوز أن يخلو عنها كالخالقية، والرازقية، والمحيي، والمميت، إذ يجوز أن يتصف الله بأنه غير محي لفلان اليوم، وغير مميت لفلان الآن... الخ.

وصفات الأفعال لا تجري على الذات بلحاظ نفس الذات، بل بلحاظ وجود الأفعال؛ ولهذا لا يصح أن توصف الذات بصفات الأفعال قبل وجود تلك الأفعال، فهذه الصفات حادثة بحدوث الفعل، فقبل خلقه الخلق لا يوصف تعالى بأنه خالق، وقبل إماتته الخلق لا يوصف بأنه مميت؛ ولهذا يُقال لهذه الصفات بأنها صفات إضافية، وهي لا تتحد مع الذات؛ لكونها حادثة.

وبهذا القول يتوافق الإمامية مع بعض المعتزلة كأبي هذيل العلاّف[1] في التفريق بين صفات الذات، وصفات الأفعال.

٢ ـ الصفات السلبية: وهي التي يجب سلبها عن الذات الإلهية؛ لأنّ اتصاف الذات الإلهية بها يؤدي إلى التجسيم؛ ولهذا يُقال: ليس بجسم، ولا بمتحيِّز، ولا بجوهر، ولا بعرض، ولا بمركب... إلخ؛ والسبب في نفي هذا النحو من الصفات عنه تعالى، هو أنّ الله بسيط الحقيقة، مجرد عن المادة وعوارضها.

٣ ـ بالنسبة لكلام الله، ميَّز متكلمو الإمامية بين أمور ثلاثة في كلام الله: المتكلم، والتكلم، والكلام:

المتكلم: وهو الله سبحانه.

التكلم: وهو صفة من صفات الله، وهي قديمة، وهي التي تكلم عنها الأشاعرة، والسلفيون، والماتريدية على أنها من صفات الذات.

الكلام: ماهيته هي الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهماً، وهو حادث، والكلام من صفات الأفعال التي تقبل الأضداد؛ لأنّ صفة الفعل يحدثها الله، ويخلقها في الأجسام عند إرادة مخاطبة المخلوقين بالأمر، والنهي، والوعد والوعيد، أو بالزجر والترغيب، وهي كفعل وأثر قائمة بغير الذات المقدسة، ومثاله: إيجاد "الكلام في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام"[2]، ولما كان القرآن الكريم كلام الله، والكلام حادث بألفاظه، وحروفه، وأصواته، كان الكلام

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٣.

(٢) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، ط١، بيروت، دار الأضواء، ٢٠٠٤ م، ص٤٥.

من صفات الأفعال؛ ولهذا قال الإمامية بأنّ القرآن حادث، ـ يوافق الإمامية المعتزلة بذلك أيضا ـ، تبعاً للآيات القرآنية القائلة: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ . . .﴾[1]؛ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ . . .﴾[2].

والمراد بالذكر في الآيتين، هو القرآن الكريم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3]؛ ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ . . .﴾[4].

ـ ثمرة المسألة:

ما يريد الأصولي بيانه من وراء الحديث عن صفات الله، وكيفية اتصاف الذات بالصفات يتركز في جهتين:

الجهة الأولى: وهي تطور النظرة إلى المبادئ، وتصنيفها، والتمييز بين المبادئ التي يتصف بها البشر، والمبادئ التي يتصف بها الله، حيث يتركز النقاش في الصفات الإلهية حول صفات الذات، وصفات الأفعال، وكيفية تلبس الذات الإلهية بصفاتها مفهوماً، ومصداقاً، ومن ثم التركيز على خصوص كلام الله، والموقف من القرآن الكريم أصولياً بعد الحديث عنه في علم الكلام.

الجهة الثانية: بيان المبدأ التصديقي للمسألة من جهة أصولية، حيث

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية (٢).

(٢) (م.ن)، سورة الشعراء، الآية (٥).

(٣) (م.ن)، سورة الحجر، الآية (٩).

(٤) (م.ن)، سورة الزخرف، الآية (٤٤).

البناء على الصحيح أو الأعم[١] من جهة تطبيق المبدأ على ذات، وأفعال الإنسان، وبيان الثمرة الفقهية من وراء ذلك.

إذا تعلق المبدأ بذات معينة، فإنه يُقال: ذات متلبسة بالمبدأ، بمعنى أنّ المبدأ مندك ومتعلِّق بها، ومراد الأصوليين من الذات، الذات التي يندك بها المبدأ على الإطلاق، هذا إذا كان المبدأ عيناً للذات، أو مختلطاً بها إذا كان عارضاً عليها[٢]، ـ بناءا على رأي المشاء ـ، فتشمل الواجب، والممكن، مع الاختلاف في حيثية الإندكاك بين الواجب والممكن.

ميز الأصوليون الإمامية بين مبادئ المشتقات، وكيفية قيامها بالذات، أو تلبسها بها، حيث يوضح الأخوند الخرساني[٣] ذلك بما يلي:

١ ـ تارة يكون المبدأ بنحو الحلول، فيكون قيام المبدأ بالذات حلوليّاً كالمرض، والجوع.

٢ ـ وتارة يكون المبدأ صادراً عن الذات، فيكون قيام المبدأ بالذات قياماً صدورياً كالضارب، والمؤلِم، فإنّ قيام الضرب بالضارب صدوري، وكذلك الإيلام.

٣ ـ وتارة يكون بمعنى الوقوع عليه كالمضروب، والمؤلَم، فإنّ قيام الضرب بالمضروب بمعنى وقوعه عليه، وكذلك الإيلام.

٤ ـ وتارة يكون بمعنى الوقوع فيه، فيكون قيام المبدأ بالذات بمعنى الوقوع فيه كالمجلس، والمسجد، فقيام الجلوس في المجلس بمعنى الوقوع

---

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ص٣٥٨- ٣٦٠، (الحاشية).

(٢) (م.ن)، ج١، ص٣٤١، (الحاشية).

(٣) (م.ن)، ج١، ص٣٤٤.

فيه، وكذلك السجود بالمسجد.

٥ ـ وتارة يكون المبدأ منتزعاً عن الذات بنحو العينية، أي يكون المبدأ متحداً مع الذات، ـ أي مندكاً بها ـ، فيُنتزع عنها العنوان كمفهوم العالم، والقادر، فإنهما منتزَعان من نفس ذات الله بلا ضم ضميمة معهما، فذاته تعالى باعتبارها علماً، ينتزع عنها مفهوم عالم، وباعتبارها قدرة، ينتزع عنها مفهوم قادر، فالعالم، والقادر منتزعان عن صميم الذات، ويقالان عليها باعتبار تلبسها بمبدأ العلم بنحو العينية، وهذا النحو من التلبس هو أتم أفراد التلبس.

"والحاصل: أنّ مفاهيم الصفات الجارية عليه سبحانه وتعالى كالعالم، والقادر، والحي لا تنتزع إلا عن نفس ذاته المقدسة، وهي ليست كالصفات الجارية [على البشر]، فإنّ مفهوم العالم مثلاً، يُنتزع عن ذات الإنسان المتصف بمبدأ تلك الصفة، بحيث لا تنتزَع الصفة عن الذات إلا بعد ضم المبدأ إلى الذات؛ وذلك لأن العينية في الصفات البشرية تستلزم المغايرة بين المنتزع عنه والمنتزَع؛ لعدم كفاية مجرد الذات في انتزاع مفهوم العالم، بل لا بد من ضم ضميمة معها"[1] عارضة عليها كالعلم، فالعلم في البشر هو صورة حاصلة لهم برأي المشّاء، بينما هو برأي الحكمة المتعالية صورة صادرة عنهم، وهي غير الذات القائمة بها تلك الصورة، وهذا مغاير لما هو عليه في الذات الإلهية.

٦ ـ وتارة يكون المبدأ منتزَعاً عما ليس له وجود حقيقي في الخارج، بل الوجود إنما يكون لمنشأ الانتزاع، كالإضافات التي لا وجود لها في الخارج نظير الأبوة، فالموجود هو الشخص الذي خُلق من مائه غيره، وكذا الزوجية،

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص٣٤٤.

والملكية وغيرهما من الاعتبارات التي ليس لها ما بإزاء في الخارج.

وعليه: لا تفاوت بين الخالق والمخلوق في جريان الصفات عليهما إلا في كيفية التلبس، ونحو الاتحاد، حيث إنّ تلبس المبدأ في الباري يكون بنحو العينية، وفي غيره يكون بنحو الحلول، أو الصدور، أو الانتزاع، أو الوقوع عليه، أو الوقوع فيه، وهذا النحو من التمييز بين مبادئ المشتقات يتيح للأصولي تحديد موضوع النزاع في المسألة؛ وكيفية التلبس بالمبدأ من حيث الصحيح أو الأعم لدى الإنسان؛ لغرض تنقيح المسألة وبناء التفريعات الفقهية عليها.

ـ تطبيق المبدأ في الفقه:

لو اشترى إنسان ما داراً في أثناء السنة لسكناه، وكانت هذه الدار معدودة من مؤونة سنته، ثم خرجت هذه الدار عن عنوان سكناه؛ لأنه سكن داراً أخرى مطلقاً أو مدى الحياة أو لسنوات عدة، أي أن مالك الدار الأولى صار مستغنياً بالدار الثانية عن الدار الأولى، فهل تبقى الدار الأولى على حكمها من عدم وجوب الخمس فيها بناء على وضع المشتق للأعم (؟)، أم يجب الخمس فيها بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ(؟)؛ لأنه قبل الاستغناء عنها بالدار الثانية، يصدق عليها عنوان المؤونة، وأما بعد زوال عنوان المؤونة عنها بالاستغناء بالدار الثانية، لم تعد متلبسة بمبدأ السُكنى، فهل يجب فيها الخمس (؟)، وهل يلاحظ فيها عنوان استعمالها (؟).

مَنْ قال من الأصوليين بأنّ المشتق موضوع للأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال، لا يجب على مالك الدار إخراج خمس الدار الأولى؛ لأنها لا زالت

يطلق عليها أنها دار للسكن، وأما من قال بأنّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ، أي للأخص، فيجب عليه إخراج خمس تلك الدار، لأنّ عنوان السكنى قد انقضى عنها باستغناء مالكها عنها بالدار الثانية، هذا على فرض انه لم يُلحظ عنوان استعمالها أو عنوان آخر، أو لم توجد روايات في المقام.

مثال آخر: ورد في الروايات كراهة الوضوء، والغُسل بالماء المسخن بالشمس[1].

مَنْ قال بأن المراد بصدق المشتق أو العنوان هو خصوص المتلبس بالمبدأ في حال النطق فعلاً، فإنه يقول بكراهة الوضوء، والغسل بالماء المسخن بالشمس حال تسخين الشمس للماء، وأما فيما لو برد الماء وانقضى عنه التلبس بالسخونة، فلا كراهة للوضوء أو الغسل به.

وأما مَنْ قال بأنّ المراد بالمشتق أو العنوان هو الأعم من حال النطق أو نسبة الإسناد، فإنه يقول بكراهة الوضوء، والغسل بالماء المسخن بالشمس حتى بعد أن يبرد الماء.

٢ ـ المبادئ التصورية والمبادئ التصديقية:

١ ـ المبادئ التصورية:

وهي التي تركز على تصور خصوصيات الموضوع، وحدوده، وأصل تحققه، كما في البحث عن المبادئ والمقولات العارضة التي يتلبس بها الموضوع، والبحث عن المخترعات الشرعية.

كما وتركز على المحمول، وحدوده، والعناوين أو المفاهيم المنتزعة عن

---

(١) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ص٢١٢.

ذات الموضوع المتلبس بالمقولات العرضية، والأحكام العارضة في نفسها كالوجوب، والحرمة[1] التي تقوم بالعرض الذي هو فعل المكلف ونحوه.

٢ ـ المبادئ التصديقية:

وهي المسلَّمات الموجودة في كل علم، ـ أي التي يُسلِّم بها المتعلم على سبيل المسامحة وحسن الظن منه بمعلمه، كالتسليم بوجود الموضوع في نفسه، أو ثبوت المحمول لموضوعه ـ، وهي إما أن تكون بديهية أو نظرية:

فإذا كانت بديهية، فهي أصول اليقينيات* للعلوم المتعارفة التي لا تحتاج

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ص١٧٨-١٧٩.

* أصول اليقينيات: لليقين معنيان: يقين بالمعنى الأعم: وهو مطلق الاعتقاد الجازم سواء طابق الواقع أم لم يطابقه، واليقين بالمعنى الأخص: وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض، لا عن تقليد.

والقضيا اليقينية تنقسم إلى: قضايا بديهية، وأخرى نظرية كسبية تنتهي لا محالة إلى البديهية؛ لأن البديهيات هي أصول اليقينيات، وهي على ستة أنواع بحكم الاستقراء: الأوليات، والمشاهدات، والتجربيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات.

١ ـ الأوليات: وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية، مثل قولنا: الكل أعظم من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان.

٢ ـ المشاهدات: وتُسمى أيضا المحسوسات، وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولذا قيل: من فقد حسّاً فقْد فَقَدَ علماً، والحس على قسمين: ظاهر: وهو خمسة أنواع: البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس، والقضايا المتيقنة بواسطتها تسمى الحسيات كالحكم بأن هذه الثمرة حلوة، وتلك الوردة طيبة الرائحة.

وحس باطن: والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى بالوجدانيات كالعلم بأن لنا فكراً، وخوفاً، وألما ولذة، وجوعا، وعطشا.

٣ ـ التجربيات أو المجربات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منا، فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكماً لا شك فيه كالحكم بأن كل نار حارة، وأن الجسم يتمدد بالحرارة.

والمشاهدة هنا أعم من الروية، وهي المعنى اللغوي للمشاهدة، فإن الحس لا يدرك إلا الجزئيات.

٤ ـ المتواترات: وهي قضايا تسكن إليها النفس سكونا يزول معه الشك، ويحصل الجزم القاطع؛ وذلك بواسطة

إلى بحث ونظر فيها، بل يُعتقد بصدقها من دون أن يُقام عليها دليل.

وإذا كانت نظرية، فإما أن يُبحث عنها في علم آخر يكون بمثابة المقدمة لهذا العلم، ثم تؤخذ من ذلك العلم كمبدأ مصدق ومسلَّم بصحته، وتُجعل كمبدأ وأصل لهذا العلم، ـ كما في صغرى القياس ـ، فتُسمى بالأصول الموضوعة.

وإما أن تُبحث وتُبيَّن في نفس العلم، كتعدد العنوان الذي يوجب تعدد المعنون عند تعدد مبادئه، وكسيرة العقلاء، والقواعد الأصولية التي تُعتبر مبادئ تصديقية بالنسبة للمسائل الفقهية؛ لأنها مبدأ للتصديق بثبوت تلك المسائل، وتقع كبرى قياس الاستنباط بالنسبة لها[1].

وإما أن يسلّم بها المتعلم على سبيل المجاراة، مع استنكاره وتشكيكه بها، ـ كما في المجادلات ـ، فتُسمى بالمصادرات[2]؛ "ضرورة أنّ إثبات مسألة

إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي محمد ﷺ، وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

٥ ـ الحدسيات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً يزول معه الشك، ويذعن الذهن بمضمونها كحكم علماء الهيئة حديثا بدوران السيارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها؛ لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبة إلى الشمس وإلينا على وجه يثير الحدس بذلك. والحدسيات جارية مجرى المجربات في تكرر المشاهدة، وحصول آثارها، وعلائمها، وقرائنها، والفرق بينهما: أنّ السبب في المجرَّبات معلوم السبب غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالوجهين، ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيرة قد لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه الشك فيها، كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين إلا أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها.

٦ ـ الفطريات: وهي قضايا قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لابد لها من وسط، إلا أنّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما حضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه كحكمنا بأنّ الاثنين خُمس العشرة بتوسط الاثنين، فإنّ هذا حكم بديهي. (المنطق ، الشيخ محمد رضا المظفر، ص ٣٢٧ ـ ٣٣٥).

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص١٧٩.

(٢) المظفر، المنطق، ص٣٠٣.

بدعوى أخرى منضمة إليها لا يكون صحيحاً كما لا يخفى"[١].

وقد تعرضتُ لبعض موضوعات، ومحمولات، وأصل تحقق بعض المسائل الكلامية المتّخذة كمبادئ في الدراسات الأصولية، ومنها:

- أفعال العباد وأفعال الله:

المعتزلة: قالت المعتزلة بأنّ أفعال العباد ليست مخلوقة لله، بل هي أمور صادرة من العباد، فالعبد قادر، خالق لأفعاله[٢] خيرها وشرها، فيستحق على الخير الثواب في دار القرار، ويستحق على الشر العقاب؛ لأنه مختار في أفعاله وليس مجبراً عليها[٣].

وللعلاف تفصيل في أفعال العباد بين ما يدرك الإنسان كيفيته وما لا يدرك كيفيته، "حيث التزم بأنّ ما يدرك الإنسان كيفيته من هذه الأفعال، يصح إسناد خلقها إليه دون ما لم تكن مدركة له..."[٤] والتي يجب إسناد خلقها إلى الله، ولا يجوز أن يقدر الله الإنسان على فعل ما لا يدرك كيفيته من الأفعال. ثم بالنظر إلى أفعال الله نفسه، فإنّ الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ما داموا مكلّفين؛ لأنّ الله لطيف بعباده، ويفعل كل ما يقربهم من دينه ويبعدهم عن معصيته[٥]. وينقل الرازي عن المعتزلة قولهم بأنه يجب أن يكون فعل الله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض تعود بالنفع على عباده[٦]

(١) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول، ص٥١.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٩.

(٣) بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٢٠١.

(٤) جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص٥١.

(٥) النعمان، أوائل المقالات، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٦) الرازي، المحصول في علم الأصول، ج٥، ص١٧٦.

وهذا الأمر متفرع عن الأصل الثاني من الأصول الاعتزالية وهو عدل الله.

وعدل الله هو إحدى الصفات الإلهية التي قامت على فكرة أنّ الله عادل، يثيب المطيع على طاعته، ويعاقب المذنب على ذنبه، ومِنَ المستحيل على الله أن يفعل خلاف هذا الأمر؛ لأنّ خلاف هذا الأمر يعتبر ظلماً، والظلم محال صدوره عن الله، وهذا الأمر يلازم القول بأنّ الله أعطى الإنسان حرية اختيار أفعاله، فالله لم يُجبِر الإنسان على المعصية، ولم يسلُب عنه قدرته على الاختيار، فهو بإرادته يختار المعصية أو يختار الطاعة، وبالتالي يترتب الثواب والعقاب على اختياره هذا، فالعبد خالق لأفعاله، وهو حرّ مختار لها، والعقل قادر على تمييز الأفعال الخيّرة من الأفعال القبيحة؛ وذلك لأنّ أصل الحُسن والقبح ذاتيّان للأفعال، فالصدق، والتقوى، والشجاعة، والأمانة بحد ذاتها من الأمور الحسنة، والكذب، والغش، والخيانة بحد ذاتها من الأمور السيئة، أي أنّ الأفعال تتمتع بحسن وقبح ذاتيين، وأنّ العقل قادر على إدراك هذين الحُسن والقبح الذاتيين للأفعال بالاستقلال بمعزل عن بيان الشريعة لذلك[1].

وبناء على ذلك، فإنّ أفعال الله كلها حسنة، وأنّ تلك الأفعال وراءها هدف وإلا كانت عبثاً، والعبث قبيح في حق الله، ومحال من الناحية العقلية صدوره عنه تعالى، كما أنّ الله لا يكلف العبد فوق طاقته؛ لأنه قبيح في حق الله، وهو محال عليه تعالى، ولا يُجبر العبد على أفعاله وإلا بَطُل التكليف، والآيات القرآنية التي ظاهرها الجبر يجب تأويلها على ضوء العقل؛ لأنه لا تناقض بين الوحي والعقل.

---

(١) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٥٩.

ثم إنّ الله وعد بالثواب على الطاعات، والله لا يخلف وعّده، وتوعد بالعقاب على معصيته، والله لا يخلف وعده؛ ولهذا فإنّ ما ورد من وعيده للفساق، والكفّار من معاقبتهم فإنه منجزه؛ لأن للكافر القدرة على الإيمان، وأما إذا لم يكن الكافر قادراً على الإيمان، فإنّ عقابه يصبح قبيحاً بحق الله، وقد عُرِف هذا المبدأ عند المعتزلة بمبدأ الوعد والوعيد، وهو أصل من أصولهم الناشئ عن القول بالتحسين والتقبيح العقليين[1].

الأشاعرة: وللأشاعرة رأيهم في هذه المسألة كما يعرضه الرازي في المحصول في علم أصول الفقه[2]، حيث ترى الأشاعرة بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله، بمعنى أنّ العبد قادر على اختيار أفعاله، وهو مريد لها، ولكنّ هذه القدرة والاستطاعة لا تأثير لها؛ لأنها من الأعراض، والعرض لا يبقى زمانين، ـ تبعاً لقولهم بالمذهب الذري ـ، فالعبد غير قادر على إحداث الفعل إلا بإرادة الله، والله يخلق الفعل عُقيب القدرة الحادثة لدى العبد إذا أراد العبد ذلك الفعل، وسُمي هذا النحو من الفعل كسباً، فالتوفيق إلى الطاعة خلق وإقدار من الله على الطاعة، والخذلان خلق القدرة على المعصية.

وإذاً: يكون الفعل خلقاً من الله، وإحداثاً وكسباً من العبد تحت قدرة الله[3]ـ وهذا الأمر نجده لدى الماتريدية كذلك ـ، وهذه القضية لا تختلف في الجوهر، والأعراض، فالله يحدث الألوان، والطعوم، والروائح، والأجسام باستمرار.

---

(١) مطهري، علم الكلام، ص٢٧-٣٠.

(٢) ج٥، ص١٨٢ ـ ١٩٨.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٣٢.

وأما بالنسبة لأفعال الله، فإنه لا يجب على الله فعل الصلاح ولا الأصلح لعباده، ـ كما قالت المعتزلة ـ، لأنّ الله يفعل ما يشاء، فهو المالك الحقيقي لكل شيء، فهو لا يظلم، "فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً"[1]، فهو ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]، كما لا يجب عليه اللطف كما قالت المعتزلة[3]، ويجوز أن يكلّفهم بما لا يُطيقون[4].

مدرسة أهل البيت عليهم السلام: أدلى علماء مدرسة أهل البيت بدلوهم في مسألة أفعال العباد، حيث ترى الإمامية كالمعتزلة بأنّ العبد مخيّر في أفعاله، والله لا يجبر العبد على أفعاله، بل له حرية الإرادة باختيارها، فهو يباشر الأفعال بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه، ويختار صدور الفعل عنه بإرادته، فهو المسؤول عن اختياره للفعل، فإما أن يوقعه متوافقاً مع الإرادة التشريعية التي جعلها الله، بحيث تكون الأفعال الإرادية الصادرة عن المكلف وأنماطه السلوكية متوافقة مع الإرادة التشريعية لله، وأوامره، ونواهيه.ـ باعتبار أنّ الله أعطى للمكلَّف حرية اختيار إيقاع أفعاله وفق إرادة الله التشريعية، وحثه على ذلك بالوعد عليها بالثواب الجزيل إذا فعلها كذلك-، وإما أن يوقع العبد الفعل مخالفاً للإرادة التشريعية التي جعلها الله، بحيث تكون الأفعال الإرادية للمكلف وأنماطه السلوكية مخالفة للإرادة التشريعية لله، وأوامره، ونواهيه، فيكون العبد مسؤولاً عن أفعاله أمام الله.ـ باعتبار أنّ الله نهاه عن فعل ما

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٣٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية (٢٣).

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص١٩٢.

(٤) (م.ن)، ج٥، ص١٩٠.

يخالف إرادته التشريعية ـ، وبذلك يصح ترتيب العقاب على أفعاله الإرادية هذه، وتعلق الأوامر، والنواهي بأفعال المكلفين يدلل على أنّ أفعال الإنسان اختيارية.

والسلوك الإنساني يتحقق في مجالين:

١ ــ **المجال الواقعي**: وهو عبارة عن صدور الفعل من الإنسان بواسطة القوة والقدرة التي أودعها الله فيه، والقدرة في الإنسان مخلوقة لله ومعلولة لقدرته، فهنا يوجد تسلسل طولي في القدرة، قدرة الإنسان وقدرة الله، وقدرة الإنسان معلولة في وجودها للقدرة الإلهية؛ ولهذا يكون الفعل الصادر من الإنسان له علتان طوليتان:

- العلة القريبة: وهي التي يصدر عنها الفعل، وهي قدرة الإنسان المودعة فيه، ويتخللها عنصر الاختيار، فالإنسان فاعل للفعل، وهو صادر عنه، ومسؤول منه.
- العلة البعيدة: وهي التي تصدر عنها قدرة الإنسان على الفعل وهي قدرة الله، وهي أعلى مرتبة من قدرة الإنسان، وخالقة لقدرة الإنسان؛ ولهذا فالمعلول ـ وهو فعل المكلف ـ، له علتان طوليتان تتواردان عليه بشكل يُنسب الفعل أولا إلى الإنسان، وثانيا إلى الله الذي منه الوجود كله، وهو خالق كل شيء، فخلقه يعم كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان، بمعنى أن قدرته تعالى في طول قدرة الإنسان، فالفاعل المباشر للفعل هو الإنسان، ولكن الراعي للقدرة الصادر عنها الفعل هو الله الذي منح الإنسان هذه القدرة، وجعلها كامنة فيه باستمرار.

٢ ــ **المجال الاعتباري**: وهو عبارة عن توصيف أفعال الإنسان بالطاعة، والمعصية التي يمُن الله عليها بالثواب، ويترتب عليها العقاب، فالشريعة هي التي اعتبرت أنّ الفعل الصادر عن المكلف وفق مؤدى أوامرها هو طاعة للتكليف، ويمُن الله على فاعله بالثواب، وأنّ الفعل المخالف لنواهيها هو معصية، ويستحق فاعله العقاب عليه لمخالفته لما كُلِّف به.

والله أوجد الداعي في نفس المكلف إلى فعل الطاعات بوعده بالثواب عليها، ونهاه عن مخالفة أوامره بتوعّده بالعِقاب، والله عادل لا يظلم مثقال ذرة بمقتضى عدله، وهو منجّز لما وعده، فعلى الإنسان تعلُّم التكاليف الشرعية؛ ليسلك وفق مؤداها.

ومعنى العدل: الاستقامة في الفعل، ووضع الشيء في موضعه، فهو ضد الظلم والجور؛ لقوله تعالى: ﴿... وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ...﴾[1]، ﴿... اَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ...﴾[2]، ويأتي بمعنى الإنصاف في المعاملة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَـٰنِ ...﴾[3].

وصفة العدل هي من صفات أفعال الله[4]، فعدله، ولطفه تعالى واجبان عليه من جهة اتصافه بالجود، والكرم، والأمر ليس كذلك في فعل الأصلح؛ لأنه لا يجب على الله فعل الأصلح لعباده[5].

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية (١٥).

(٢) (م.ن)، سورة المائدة، الآية (٨).

(٣) (م.ن)، سورة النحل، الآية (٩٠).

(٤) د. الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص١٣٩.

(٥) النعمان، أوائل المقالات، ص٦٣.

وأما بالنسبة للكفار، فهنا تفصيل،ـ كما أفاده أستاذنا سماحة العلامة الشيخ محمد يزبك في درس البحث الخارج[١] ـ، وهو: أنّ الكفر على مراتب خمس كما أنّ الإيمان على مراتب:

١ ـ كفر الجحود عن عدم معرفة.

٢ ـ كفر الجحود عن معرفة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ . . . ﴾[٢].

٣ ـ كفر النِعم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ . . . ﴾[٣].

٤ ـ ترك ما أمر الله به، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ . . . ﴾[٤].

٥ ـ كفر البراءة: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ . . . ﴾[٥]، ولقوله تعالى: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ . . . ﴾[٦].

وهنا يأتي السؤال الذي هو مسألة كلامية: هل الكافر مطالب بالفروع (؟).

ويتبعه سؤال فقهي: هل يُعاقب على تركه للفروع (؟).

مشهور العلماء، ذهب إلى أنّ الكافر مكلف بالفروع، وبالأصول.

(١) تقريرات البحث الخارج على كفاية الأصول، حوزة الإمام المنتظر (عج) م.

(٢) القرأن الكريم، سورة النمل، الآية (١٤).

(٣) (م.ن)، سورة النمل، الآية (٤٠).

(٤) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (٨٤).

(٥) (م.ن)، سورة الممتحنة، الآية (٤).

(٦) (م.ن)، سورة إبراهيم، الآية (٢٢).

بعض العلماء قال: التكليف بالفروع متفرع على الإسلام، وإذا لم يكن مسلما فإنه غير مطالب بالفروع.

أدلة مشهور العلماء: عموم التكليف من الكتاب، والسنة، والعقل.

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿... وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[2]، فإذا لم يكن الكافر مكلفاً بالفروع لماذا ذكر الصلاة، والزكاة (؟).

وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3]، والسؤال على نحو العموم، وقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[4]، فهو مكلف بالصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾[5]، فيشمل المسلم وغيره، وهذه الآيات تدل على عموم التكليف بما يشمل الكافر.

من السنة: "عن علي بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر بن بشير، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سمعته يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن الدين الذي افترض الله عزّ وجل على العباد، مالا يسعهم جهله، ولا يقبل منهم غيره، ما هو (؟) فقال (؟): **شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول**

(١) القرآن الكريم، سورة المدثر، الآيات (٤٢ ـ ٤٦).
(٢) (م.ن)، سورة فصلت، الآية (٦ ـ ٧).
(٣) (م.ن)، سورة الحجر، الآية (٩٢ ـ ٩٣).
(٤) (م.ن)، سورة القيامة، الآية (٣١ ـ ٣٢).
(٥) (م.ن)، سورة آل عمران، الآية (٩٧).

الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان، والولاية"[١].

ومن العقل: أنّ العقل يدرك الحُسن والقبح الموجودين في الأحكام الشرعية كرد الوديعة، فعدم ردها من الكافر والمسلم قبيح؛ فيجب على الكافر الأخذ بالفروع من باب إدراكه للحسن والقبح الموجوين في الأحكام.

بعض الفقهاء: الكافر مكلف بالأصول فقط دون الفروع، والدليل عليه:

١ ـ عدم الدليل، دليل العدم.

الرد: للمشهور أدلة في المقام.

رُدّ على رأي المشهور: بأنّ الآيات فيها نقاش، وهي خاصة بالمؤمنين كما في سورة البقرة وغيرها؛ لأنّ هناك إطلاقاً في الآيات، وهي وردت في سياق توجيه الخطاب للمؤمنين ومثاله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ... ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم... ﴾[٤] وغيرها.

توجيه الآيات: هناك خطاب متوجه للكفار بالعقاب؛ لأنهم استحقوه لعدم إيمانهم، يقول الله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[٥]، فليس المراد بالعقد هو زواج المؤمن من

---

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، باب١ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٥٣).

(٣) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (١٨٣).

(٤) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (٢٤٥).

(٥) القرآن الكريم، سورة النور، الآية (٣).

الكافرة، وكذلك المؤمنة من المشرك.

نعم، وقع الكلام في الكتابية على قول في العقد الدائم، والمنقطع، ولكن هناك شيء متعارف في ذلك الزمان بطريقة معينة عندهم، وهذا الشيء الواقع في ذلك الزمن هو محرم على المؤمنين، ومن هنا نفهم عدم تكليف الكفار بما كُلِّف به المؤمنون، ولكن لم يقرّ الكفار على الزنا بسكوته عن الزنا.

سيرة المسلمين، وما كتبه الكُتّاب أنّ على الكافر شارب الخمر أن يستتر ولا يجهر به في المجتمع الإسلامي، وكذلك القمار في ظل الدولة الإسلامية، فلماذا لا يؤخذ على أيديهم (؟).

الجواب: لأنّ الكفار غير مكلفين، وهناك روايات في الكافي وفي غيره من الكتب الحديثية مقيدة بالأخذ على يد المسلمين دون الكفار.

النتيجة: القدر المتيقن هو تكليف المؤمنين، وأما الكفار فالأصل البراءة.

نعم، قد يُقال: شراء الذمي للأرض من المسلم يتعلق به الخُمس، وهنا يأتي السؤال: هل الضريبة على الذمي هنا هي تكليف بالخمس (؟).

بقي أمر: الكافر يُكلف بالأصول، والفروع عند القدماء كالاسترآبادي وغيره، فهل هذا المرتكز بحساب الاحتمالات هو مرتكز متشرعي، وأصحاب الأئمة اضطلعوا عليه ولم يضطلع عليه الاسترآبادي وغيره (؟).

هذا المرتكز المتشرعي الذي اعتُمِد عليه بالإجماع، ويرجح الميل فيه إلى التكليف بالفروع هو ما قبل الطوسي، هذا بناء على قول المشهور، فإما أن يُقبل منهم أو لا يُقبل، ورأي الراجح هو عدم التكليف.

ويرتبط بمسألة أفعال العباد: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة مرتكب الكبيرة:

١ ـ التحسين والتقبيح العقليان:

قالت المعتزلة بأنّ الأفعال تتمتع بحسن وقبح ذاتيين، وأنّ العقل قادر على إدراكهما في الأفعال؛ ولهذا فالإنسان يُعاقب أو يُثاب على أفعاله التي يختارها.

وأما الأشاعرة، فترى بأنّ العقل يستطيع أن يميز بين الخير والشر، ولكن "الإنسان لا يلتزم بأحكام العقل هذه إلا إذا أيدتها أحكام الشرع... [ف] أحكام العقل ليست موجبة فحسب، بل لا يستطيع العقل أن يحكم على قيمة ماتوجبه علينا الشريعة... [ف] الموجبات الخلقية تأتينا عن طريق الوحي، وتنقل إلينا بالسمع"(١)، "فما أمر به الشرع فهو حسن، سواء كان هذا الأمر على سبيل الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وما نهى عنه فهو قبيح، سواء كان هذا النهي على سبيل التحريم، أو الكراهة"(٢)، بمعنى: أن الأشاعرة يلتزمون بالأحكام الواردة عن طريق الشرع، فمقياس الحُسن والقبح في الأحكام هو الشرع وليس العقل، فالصوم، والصلاة، والزكاة، والحج، والإحسان، والأمانة هي من الأفعال الحسنة، وحُسنها ليس متأتياً من ذاتيات نفسها، بل لأنّ الله أمر بها وأرادها، والكذب، والقتل بغير وجه حق، والسرقة، والزنا، والربا، والنميمة، والإفساد في الأرض، والخيانة هي من الأفعال القبيحة، وقُبحها ليس متأتياً من

(١) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص١٠٢.

(٢) د. فضل الله، مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م، ص٢٤٩-٢٥٠.

ذاتيات نفسهاُ بل لأن الله نهى عنها، ولو لم يكن لله أمرٌ أو نهيٌ بصددها، لما كنا عرفنا حسنها أو قبحها.

بهذا القول اختار الأشاعرة موقف أهل السلف،ـ الذين يعتبرون بأنّ العقل لا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، وإنما الحسن ما حسَّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع ـ، فابتعدوا بقولهم هذا عن المعتزلة، كما وابتعدوا عن الماتريدية من الأحناف الذين يقولون بأنّ الأشياء تتمتع بحسن وقبح ذاتيين في الأمور غير الشرعية، وأنّ العقل يستطيع إدراك حسنها وقبحها الذاتيين، بينما يتوافقون مع الماتريدية على أنّ هناك أموراً لا يستطيع العقل أن يدرك حسنها وقبحها الذاتيين إلا عن طريق الشرع ومنها التكاليف الدينية، فالتكاليف الدينية لا يستقل العقل بإدراكها، والحاكم فيها هو الله.

أما الإمامية، فتتركز مسألة التحسين والتقبيح عندهم على إدراك الملازمة بين ما حكم به العقل من الحُسن والقبح، وبين حكم الشرع على وفق مؤدى ما حكم به العقل.

والجدير ذكره، أنّ للإخباريين الشيعة رأيهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، حيث "أنكروا أن يكون للعقل حق إدراك الحُسن والقبح، فلا يثبت شيء من الحُسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل، والشيء الثابت قطعاً عنهم [هو] القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية"[1].

ولبيان حدود المسألة، يجب توضيح معنى الحُسن والقبح العقليين، وحجية العقل في الشريعة:

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢١٥.

أ ــ معنى الحُسن والقبح العقليين:

للتحسين والتقبيح بحسب الاستقراء معان متعددة:

المعنى الأول: الكمال أو النقص: أن يدرك العقل أنّ هذا الشيء هو كمال للنفس أو نقص لها؛ مما يدفعه إلى الحكم بأنّ هذا الأمر مما يحسن فعله أو يقبح؛ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً للنقص، وإدراك الكمال والنقص يكون على نحوين:

١ ـ أن يكون إدراكاً لواقعة جزئية خاصة، كما إذا أحسن أحد ما إلى شخص بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقل مراتب الجزاء مدحه على فعله، والعكس صحيح؛ وبذلك يكون حكم الإنسان بالحُسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية، وهذا النحو من الإدراك هو إدراك للأمور الجزئية.

٢ ـ أن يكون إدراكاً لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحُسن الفعل؛ لكونه كمالاً للنفس كالعلم، أو لكونه فيه مصلحة نوعية، كأن يُحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي، فإنّ ذلك يدعو إلى جزائه أو على الأقل مدحه والثناء عليه، وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع على ذلك المادح، فذلك الجزاء إنما يكون لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه ما، والعكس صحيح.

وتُسمى هذه الأحكام العقلية بالتأديبات الصلاحية* أو الآراء المحمودة،

* التأديبات الصلاحية: وتسمى المحمودات أو الآراء المحمودة، وهي ما تطابق عليها الآراء؛ من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها؛ باعتبار أنّ بها حفظ النظام، وبقاء النوع كقضية حسن العدل وقبح الظلم التي هي

وهي من القضايا المشهورة التي ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء عليها.

المعنى الثاني: الملائمة للنفس أو المنافرة لها: وهي على نحوين:

١ ـ أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيحكم الإنسان بالحُسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية.

٢ ـ أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيدرك ما هو ملائم للنفس، وما هو منفِّر لها، ويدرك أنّ فيه مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية.

الإمامية عندما يقولون بالحُسن والقبح العقليين، فإنهم يريدون القسم الثاني من المعنى الأول، والقسم الثاني من المعنى الثاني، أي يركزون على إدراك الكمال أو النقص على نحو كلي، وما كان سببه إدراك الملائمة أو عدمها على نحو كلي من جهة أن فيه مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فإنّ الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي التي يقول الإمامية فيها بأنّ الشارع لا بد وأن يتابع العقلاء في أحكامهم ظاهراً، فيحكم بما حكموا به؛ للملازمة بين حكمه وحكم العقلاء ظاهرا وتوسعة، بمقتضى كونه رئيسهم.

من القضايا المشهورة، ولا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء سوى ما ذُكِر، وهذه القضية وقع خلاف في إثباتها بين الأشاعرة، والعدلية، فنفتها الفرقة الأولى، وأثبتها الثانية، وهي من القضايا التي تدخل في مسألة الخلقيات، وهي حسب تعريف المنطقيين: ما تطابق عليها آراء العقلاء؛ لأجل قضاء الخُلُق الانساني بذلك كالحكم بوجوب المحافظة على الحُرَم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة، والكرم، وقبح الجبن، والبخل. والخُلُق: ملكة في النفس تحصل من تكرر الأفعال الصادرة عن المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة كالكرم، فإنه لا يكون خلقا للانسان إلا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل، حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف. (المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، ص ٢٩٦).

المعنى الثالث: الحُسن والقبح بالمعنى المختار: وهو ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: "ما هو علة تامة للحُسن والقبح، ويُسمى الحُسن والقبح فيه بالذاتيين"[1] كالعدل، فما دام عنوان العدل بذاته صادقاً، ففاعله ممدوح عند العقلاء، وما دام عنوان الظلم صادقاً بذاته، فهو مذموم عند العقلاء، فانطباق العنوان بذاته على الموضوع ـ الأعمال ـ، هو علة تامة لاتصافه بالحُسن أو القبح، وهذا النحو من الحُسن والقبح لم يقع فيه اختلاف.

القسم الثاني: ما هو مقتضٍ للحُسن والقبح: والمراد به: ما كان الحُسن والقبح فيه عرضيين، أي أنّ العنوان ليس بحد ذاته متصفاً بالحُسن والقبح، وإنما يتصف بهما بلحاظ عروض عنوان آخر على الموضوع ـ الأفعال ـ، ومثاله: الصدق، والكذب، والتقية، فالصدق بعنوانه الأولي مقتضٍ للحُسن، والكذب بعنوانه الأولي مقتضٍ للقبح، فلو خُلّي الصدق وطبعه لكان داخلاً تحت عنوان الحُسن، ولو خلّي الكذب وطبعه لكان داخلاً تحت عنوان القبح، ولكن انفصال صفة الحُسن عن الصدق ممكنة؛ وذلك عندما يكون الصدق مصداقاً للغيبة ومؤدياً للفتنة، فيصبح قبيحاً ومحرماً، ويقابله الكذب بعنوانه الأولي، فهو مقتضٍ للقبح بذاته، ولكنّ قبحه قابل للانفكاك عنه؛ وذلك عندما يكون الكذب ليس علة تامة للاتصاف بالقبح، فقد يعرض على الكذب عنوان آخر يجعله حسناً أو مستحباً أو واجباً، كما إذا كان إصلاحاً لذات البين ودفعاً للفتنة.

هذا النحو من العناوين يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فإنْ

(١) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢١٠.

دخل تحت عنوانٍ حَسَن، يكون ممدوحاً، وإن دخل تحت عنوان قبيح، يكون مذموماً.

القسم الثالث: ما لا علية له ولا اقتضاء فيه: هناك أعمال في حد ذاتها لا ينطبق عليها عنوان الحُسن ولا القبح بعناوينها الأولية، ولكنها تتصف بهما بلحاظ ما ينطبق عليها من عناوين راجحة أو غير راجحة، ومثاله: الضرب، فالضرب بما هو ضرب للجماد لا يتصف بالحُسن ولا بالقبح، ولكن إذا كان ضرباً لليتيم لأجل التشفي، فهو قبيح، وإذا كان ضرباً لأجل التأديب والإصلاح، فهو حسن.

وعليه: عناوين القسم الثاني، والثالث من المعنى الثالث لو خُلّيت ونفسها، كانت داخلة تحت القسم الأول من المعنى الثالث للحُسن والقبح.

ب ــ فلسفة الحُسن والقبح العقليين:

إنّ الالتزام بالحُسن والقبح العقليين بالمعنى الثالث، هو عبارة عن التزام بأحكام العقل العملي للعقلاء، وهذه الأحكام مصب نظرها على المصالح والمفاسد العمومية أو النوعية، فإذا أدرك العقل مصلحة في شيء أو مفسدة في آخر، وكان إدراكه هذا مستنداً إلى إدراك مصلحة أو مفسدة عمومية يتساوى في إدراكها جميع العقلاء، فإنّ العقل العملي للعقلاء يحكم بأنّ هذا المُدرك حسن ينبغي فعله أو قبيح ينبغي تركه، وإذا حكم العقل بشيء وكان هذا الحكم بادي رأي الجميع، فإنّ العقل النظري يقطع عُقيب العقل العملي بأنّ الشارع لا بد وأن يحكم بما حكم به العقلاء؛ لأنه رئيسهم.

وهنا مصطلحات ثلاثة ينبغي التفريق بينها وهي: سيرة العقلاء، وأحكام العقلاء، وأحكام الشرع:

ـ **سيرة العقلاء**: وهي صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً، شريطة أن يتساووا في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف أزمنتهم، وأمكنتهم، وتفاوت ثقافتهم، ومعارفهم، وتعدد نحلهم، وأديانهم، حيث يُبرز هذا السلوك ظاهرة اجتماعية عامة شاملة،ـ أي أنّ سيرة العقلاء هي دليل لُبي يُعبِّر عن ظاهرة اجتماعية عامة من العمل والتفكير اللذين يسودان المجتمعات بشكل شمولي، وتلقائي، وعقلائي ـ، هذه الظاهرة صادرة عن سلوك الإنسان بصفته عاقلاً يضع الأشياء في مواضعها من حيث النفع أو الضرر، ومن حيث المصلحة أو المفسدة.

ما يميز هذه السيرة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى، أنه يمكن الاستدلال ببعضها على الأحكام عند الإمامية،ـ إذا أقرّها المعصوم ـ، فمثلاً: الأخذ بظواهر الكلام، والعمل بخبر الواحد، لم يثبت ردع الشارع عنها في سيرته العملية حتى في الأمور الشرعية، فيكون سكوته عنها وهي بمرأى ومسمع منه من قبيل التقرير لسلوك العقلاء؛ ولهذا نجد أن هذه السيرة دخلت في أصول الفقه، وأضحت من الأمور الدالة على الأخذ بظواهر الآيات، والروايات، والعمل بخبر الواحد برعاية المعصوم.

الأصوليون الأشاعرة ذهبوا إلى القول بعدم حجية أفعال العقلاء قبل ورود الشرع[1]، بينما الأصوليون الإمامية عملوا بما سكت عنه المعصوم من سيرة العقلاء.

وإذاً: فسيرة العقلاء هي عبارة عن تسالم العقلاء جميعاً على العمل

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٩١.

بسلوك معين، حيث يستدل على صحته بواسطة المعصوم، أي أنّ العمل بهذه السيرة إنما يستكشف بملاك دلالة سكوت المعصوم عنها، فيكون سكوته حاكماً على صحة سلوك العقلاء، وبالتالي فأي سيرة للعقلاء يجب أن يمتد زمنها ليتصل بزمن المعصوم، وهذا يعني أنّ ما سكت عنه المعصوم يمكن الاستدلال بمؤداه، وما لم يوافق عليه يُهمل؛ لأنّ سيرة العقلاء ظنية الدلالة، فاحتاجت إلى إقرار المعصوم لها، أي يكون العمل ببعض سيرة العقلاء.

ــ **أحكام العقلاء**: وهي عبارة عن إدراك العقل لمصلحة عمومية في شيء أو مفسدة في آخر، بحيث يتساوى في إدراكها جميع العقلاء، فيحكم العقل النظري على سبيل القطع ــ عقيب إدراك العقل العملي بأنّ هذا الأمر مما ينبغي فعله ــ، بأنّ الشارع لا بُد وأن يحكم ــ بناء على رأي من يقول بوجود ملازمة بينهما* ــ، بما حكم به العقل في المصالح والمفاسد العمومية، لأن الشارع من جملة العقلاء بل ورئيسهم، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء بل وخالق العقل، فلا بد وأن يكون الحكم مطلوباً ومراداً له؛ لأنّ العقل إذا أدرك حُسن شيء، فقد أدرك أنه كذلك عند كل عاقل حكيم بما فيهم سيد العقلاء.

والأحكام العقلية: هي التي تصدر عن العقل النظري ويُقصد بها الدليل العقلي الذي يحكم بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلاً وبين حكم شرعي آخر، والملازمة في الآراء المحمودة هي أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب؛ لكونها من الأولويات والفطريات التي قياسها

* هناك مَنْ نفى وجود الملازمة بين حكم العقل، وحكم الشارع على وفق ما حكم به العقل كبدر الدين الزركشي (٧٤٥-٧٩٤هج)، والفاضل التوني (١٠٧٠ هج)، وصاحب الوافية، وصاحب الفصول (١٢٦١هج)، والمحقق الخرساني(١٢٥٥- ١٣٢٩هج).

معها، أو لكونها تنتهي إليها، فيعلم بها العقل على سبيل القطع .

ـ **الأحكام الشرعية**: وهي التي تنشأ عن الشارع طبقا لملاكاتها الواقعية في عالم الجعل والاعتبار، وتكون سبباً للأوامر والنواهي الإلهية، وهي لا تندرج تحت ضابطة ندركها بعقولنا؛ ولذلك كانت توقيفية على الشارع ، وهي ليست بعينها الأحكام العقلية للعقل النظري الناشئة عن مسالة الملازمات، وبالتالي يوجد هوة بينهما، فكيف يمكن للعقل أن يحكم بأن الشارع لا بُد وأن يحكم على وفق ما قطع به العقل النظري (؟).

تنبه الأصوليون لهذه المسألة، فردوا بالقول: صحيح أنّ الأحكام العقلية تنتمي إلى واد الملازمات، والأحكام الإلهية الشرعية كالأوامر والنواهي تنتمي إلى عالم الواقع ، وهي لا تقع تحت ضابطة معينة ندركها بعقولنا، ولكن مسألة الملازمات لها ارتباط بالواقع ، فهي أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة او بكسب ينتهي إلى البداهة؛ لكونها تعتمد على الاولويات أو الفطريات التي يعلم بها العقل على سبيل القطع ، وإذا قطع العقل بالملازمة فأنه يقطع بثبوت حكم الشارع الذي يستحيل النهي عنه؛ لكونه قطع ، والقطع حجة. والعقل في هذه المسألة يحكم بالملازمةفي خصوص مسالة التحسين والتقبيح العقليين، حيث يستكشف حكم الشارع من خلال ضم المقدمة العقلية المشهورة في الآراء المحمودة إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري، فيحصل للعقل النظري من ذلك بأن الشارع له الحكم الذي حكم به العقل؛ بسبب القطع بالملازمة من قِبل العقل النظري، وبالتالي لا يوجد هوّة بينهما بل العقلل يكشف من خلال قطعه بالملازمة عن أن الشارع له هذا الحكم، فيعمل بمقتضى قطعه.

٢ ـ مرتكب الكبيرة:

هناك سؤال تقليدي جرى تداوله بين المتكلمين منذ مطلع القرن الأول الهجري وحتى يومنا هذا، وتردد صداه في علم الأصول وهو: هل مرتكب الكبيرة كافر أم فاسق (؟).

الجواب: في المسألة مسالك واتجاهات متعددة، وقد ذهب كل فريق من المتكلمين إلى مبدأ تصوري معين يتناسب مع مبانيه الفكرية، واتجاهاته العقائدية، ولكن هناك قدراً متيقناً في المسألة، وهو أنّ النزاع يجري حول الأفعال التي صدرت عن صحابة النبي ﷺ، والأحكام التي ألحقتها كل فرقة من الفرق فيما بعد بتلك الأفعال:

أ ــ الخوارج: أدى النزاع بين الإمام علي عليه السلام وبين جماعة من أصحابه حول مسألة التحكيم في صفين إلى مروق تلك الجماعة عنه، وخروجها عليه، وهم الذين عرفوا بالخوارج، حيث لم يرضَ هؤلاء بالنتائج التي تمخضت عن ذلك التحكيم، فنادوا بأفكار أهمها: كُفر أصحاب الكبائر، وأبرز مصاديق هذا المفهوم يتمثل في عدد من صحابة النبي ﷺ كالخليفة الثالث عثمان بن عفان، والإمام علي عليه السلام، وطلحة، والزبير، وعائشة أم المؤمنين، ومَنْ سلك سبيلهم[1]، وتبعاً لذلك أباحوا قتل أطفال المسلمين، وسبي نسائهم لجهة الحكم عليهم بالكفر فقهياً، فحاربهم الإمام علي عليه السلام؛ لسفكهم دماء المسلمين ظلماً وعدواناً.

وقف الخوارج بعد الإمام علي عليه السلام ضد خلفاء بني أمية؛ لأنهم اعتبروا خلفاء بني أمية من مرتكبي الكبائر؛ ولهذا كانوا في حالة مخالفة دائمة للسياسات الحاكمة.

---

(١) بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص١٨٤.

ب ــ المرجئة: في مقابل النزعة المتطرفة للخوارج، ظهرت فرقة أخرى بين المسلمين عُرفت بالمرجئة، حيث اعتبرت هذه الفرقة بأنّ صاحب الكبيرة يُرجأ أمره إلى يوم القيامة، ولا يحكم عليه في الدنيا بكونه من أهل الجنة أو من أهل النار[١]، حيث كانت هذه المقولة من المرجئة في مرتكب الكبيرة في صالح خلفاء بني أمية، فلم يعد يُوصَم الحاكم بالكفر أو الفسق.

امتد هذا النزاع بين المسلمين حول مرتكب الكبيرة إلى مستهل القرن الثاني الهجري، حيث عاودت الفكرة لتُطرح من جديد حول الأطراف التي شاركت في النزاعات التي حدثت في صدر الإسلام، ما الموقف الذي ينبغي أن يُتخذ منها (؟)، بمعنى: أن جماعة من صحابة النبي قد تلبست بمبدأ القتال فيما بينها، وسُفِكت الدماء، فما هي الأحكام اللاحقة لتلك الأفعال التي صدرت عنهم؛ باعتبار أنّ فيهم الباغي والقاتل، وفيهم المظلوم الذي خرج عليه جماعة ووقع عليه الفعل (؟).

"سأل أحدهم ذات يوم الحسن البصري: هل مَنْ أتى بكبيرة مؤمن أم كافر (؟)... وقبل أن يجيب الحسن البصري عن هذا السؤال قام واصل بن عطاء، ـ وكان أحد المترددين على حلقة الحسن ـ، فقال: إني أقول أن من أتى بكبيرة هو ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين، أي منزلة بين الإيمان والكفر، فهو ليس بمؤمن ليستحق النعيم، ولا بكافر تجب علينا مقاتلته، إنه فاسق"[٢]، وبهذا القول وقف واصل بن عطاء موقفاً وسطاً بين المرجئة، والخوارج.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) د. نادر، مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص٦٧-٦٨.

اعتزل واصل حلقة شيخه الحسن البصري، وأخذ يبثّ أفكاره حول مرتكب الكبيرة بين المسلمين؛ بغرض تهدئة الأجواء المحمومة التي كانت تسود صفوف المسلمين حول هذه القضية، فتحولت هذه الفكرة إلى أصل من أصول المدرسة الاعتزالية فيما بعد.

ت ـ **الأشاعرة**: اعتبرت الأشاعرة بأنّ مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا ولم يتُب، فحكمه إلى الله إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي ﷺ، "وإما أن يعذبه [الله] بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يخلد في النار مع الكفار"(١)، وأما "عائشة، وطلحة، والزبير... [فقد] رجعوا عن الخطأ، وطلحة، والزبير من العشرة المبشرين بالجنة"(٢).

ث ـ **الإمامية**: من حيث المفهوم، يندرج صاحب الكبيرة تحت عنوان الفسق،، ولكنه لم يخرج بارتكابه الكبيرة عن حظيرة الإسلام(٣)، وأما من حيث المصداق، فمن كان مظلوماً، أو مرق عليه جماعة، أو وقع عليه الفعل، فهو خارج تخصصاً عن عموم هذا العنوان خصوصاً وأنّ فيهم من قال فيه النبي ﷺ: "... **علي مع الحق، والحق مع علي**..."(٤)، أي أنّ الخوارج أخطأت في تطبيق هذا المفهوم على بعض مصاديقه.

ولما اعتبر الخوارج أنّ مرتكب الكبيرة كافر، فقد أوجبوا القيام بالأمر

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٣٩.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٤٤.

(٣) جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص٦٧.

(٤) الشيخ المفيد، الفصول المختارة، ط٢، تحقيق مير علي شريعتي، بيروت دار المفيد، ١٣١٤ هج، ص٩٧.

بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان هناك مفسدة، ولو لم يكن هناك احتمال للتأثير.

وأما المعتزلة، فلاحظوا مسألة شياع المنكرات أو ظلم الحكومات، فأوجبوا على المسلمين القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بينما ترى الإمامية بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب على الكفاية بالشرع لا بالعقل، إذا احتمل التأثير، مع الحاجة إليه.

القسم الثاني

مبادئ المعرفة العقلية في الدراسات الأصولية

ليست المسائل الكلامية وحدها هي التي ترتكز على المعرفة والاستدلالات العقلية، بل للدراسات الأصولية نصيب وافر ضمن هذا الإطار، فمثلاً: يلعب العقل دوراً أساسيّاً في مسألة الملازمات العقلية بين ما حكم به العقل وحُكم الشارع على وفق مؤدى ما حكم به العقل؛ وذلك بالاعتماد إما على بديهيات عقلية موصلة إلى اليقين، أو على قضايا كسبية تنتهي إلى أخرى بديهية، وإما بالاعتماد على سيرة العقلاء التي لم يردع المعصوم عن العمل بمقتضاها، أي أنّ المعرفة العقلية التي نتكلم عنها في الدراسات الأصولية ترتكز على جهتين:

ـ **الجهة الأولى**: وتتمثل في البديهيات العقلية وما ينتهي إليها مما ترتكز عليه مسالة الملازمات العقلية.

ـ **الجهة الثانية**: وتتمثل بسيرة العقلاء التي يُستند إليها كدليل لُبّي.

ويمكن أن نستكشف حدود المعرفة العقلية في الدراسات الأصولية،ـ

التي تُعتبر بدورها مبادئ تصديقية في الدراسات الفقهية ـ، من خلال العناوين التالية:العقل والمعرفة، القطع، الظن، الشك، حيث تعرّض الأصوليون لهذه العناوين في مباحثهم الأصولية في معرض بحثهم عن كل ما يُستكشَف منه ثبوت حكم شرعي أو ما يُشكّل دليلاً عليه.

أ ـ العقل والمعرفة:

١ ــ **لغةً**: "العقل نقيض الجهل، وعقَل يعقل، فهو عاقل.

والمعقول: ما تعقَّلْتَه في فؤادك... وعقَلَ بطنُ المريض بعدما استطلق [أي] استمسك..."(١)، "... ومنه قيل للحصن معقِل، ولتلك القوة المعروفة في الإنسان عقل، ويريدون بها موطن التفكر، ثم توسعوا باستعمال الكلمة فأطلقوها على وظيفة العقل، فقالوا: العقل يعني الإدراك، ويُقال: عقَلَ الإنسان الشيء إذا أدركه، وعبرّوا عن العاقل بالمدرِك"(٢)؛ وبذلك يكون لفظ العقل قد نُقِل عن معناه الأصلي الحسي إلى معناه الذهني.

٢ ــ **فلسفيا**: العقل: هو ذلك الأمر المجرد المؤلَّف من قوى كالإدراك، والتفكير، والتذكر... الخ، حيث يُدرك المعقولات الأولى التي لها وجود في الخارج من خلال إدراك ماهياتها بالانطباعات الذهنية، أي أنه يدرك صورها العلمية، كما ويدرك المعقولات الثانية الفلسفية كالجواهر والأعراض، والعلية والمعلولية، والخير والشر، والحُسن والقبح... إلخ، ومن خلال هذا الإدراك للمعقولات، يمكن الوصول إلى المعرفة الكسبية.

---

(١) الفراهيدي، العين، ص ١٥٩.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٢٢٣.

وللعقل وظائف أخرى يقوم بها كالاستدلال، والتحليل، والتركيب، والاستنباط، وتجريد المعاني الكلية من خلال ملاحظة جزئياتها، وتعميم النتائج، وربط الأفكار بعضها ببعض، والتأصيل، والتفريع، والتعليل، والتنظيم، والتقسيم، والتعريف... إلخ.

٣ ـ منطقيّاً: سلط المناطقة الضوء على قوانين أساسية يتخذ العقل منها منطلقاته، ومعاييره أثناء عملية التفكير، وهذه القوانين الأساسية تُمثل قوانين الفكر الضرورية الكلية التي يلتقي عندها جميع البشر، وهي: "قانون الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع"[١]، حيث ترتكز مبادئ الأقيسة على هذه القوانين الضرورية[٢] في عملية صدور الأحكام عن العقل.

٤ ـ أصولياً: عندما يتكلم الأصوليون عن العقل، فإنهم يريدون به ذلك الأمر المجرد الذي يتألف من قوى مدركة للأمور البديهية الضرورية، أو للأمور الكسبية التي تنتهي إلى بديهية، وله وظائف يقوم بها كالاستدلال، والتحليل، والتركيب، والاستنباط، وتجريد المعاني الكلية بملاحظة جزئياتها، وتعميم النتائج، والتعريف... إلخ، بالاعتماد على معايير، وقوانين ضرورية كلية تحدد طبيعة الأحكام الصادرة عنه.

وللأصوليين الإمامية ـ بالإضافة إلى ما سبق بيانه ـ، نظرة خاصة في العقل والمعرفة العقلية، حيث تعتمد هذه النظرة على تقسيم الفلاسفة للعقل إلى عقل نظري وآخر عملي بلحاظ ما يصدر عنه حال الإدراك، والتفكير.

---

(١) د. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص٨٧.

(٢) المظفر، المنطق، ص٢٨١.

أ ــ **العقل النظري**: وهو الذي يدرك بأنّ هذا الأمر مما ينبغي أن يُعلم، حيث يدرك الأشياء إما بالبداهة، أو بالكسب والنظر، كما وأنّ لهذا العقل وظيفة إدراك الملازمات العقلية عقيب استقلال العقل العملي بإدراك أنّ هذا الفعل بنفسه مما ينبغي فعله أو تركه، حيث يحكم بالملازمة بين ما حكم به العقل العملي وحكم الشارع، فيكشف عن حُكم الشارع على سبيل القطع كما في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، واستحالة التكليف بلا بيان واصل اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في موارد التزاحم بين حُكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة، حيث سُمِّي هذا النحو من الأحكام العقلية بالدليل العقلي، كما أشرنا له سابقاً.

ب ــ **العقل العملي**: وهو الذي يستقل بإدراك أن هذا الفعل بنفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، وهذا يعني أن العقل العملي هو الحاكم في الفعل لا حاكٍ عن حاكم آخر.

عندما يتكلم الأصوليون الإمامية عن الأحكام العقلية في الدراسات الأصولية، فإنهم يعنون بذلك الدليل العقلي الذي هو رابع الأدلة بعد الكتاب، والسنة، والإجماع، حيث يعتمد الدليل العقلي على بديهيات العقل الموصلة إلى اليقين، أو على قضايا كسبية تنتهي إلى أخرى بديهية، يكشف العقل من خلالها عن وجود ملازمة قطعية بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم

شرعي آخر، في قضايا تقدم بيانها عند الكلام عن العقل النظري.

تقع الملازمات العقلية كبرى القياس، والتي بضمها إلى صغرياتها يتوصل العقل من خلالها إلى الكشف عن حكم الشارع[1]، والعقل في جميع ذلك لا يدرك أحكام الله ابتداء؛ لأنها توقيفية، ولكنه يدركها بتوسط الملازمات العقلية على نحو القطع، ونوضح ذلك بالمثال التالي:

الصغرى: (هذا المأتي به مأمور به حال الاضطرار)، حيث تثبت هذه القضية في علم الفقه؛ لأنها مقدمة شرعية، والصغرى دائما يُبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول.

الكبرى: (وكل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار، يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار)، حيث يبحث عن هذه الكبرى دائما في علم الأصول، فيُبحث عن ملازمة حكم الشارع لشيء آخر، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أو عقليا.

النتيجة: (هذا يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار)، هذه النتيجة تتألف من صغرى + كبرى، وقد تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، وحجية العقل يُبحث عنها في علم الأصول.

وعليه: يمكننا تعريف الدليل العقلي: بأنه كل قضية يمكن أن يستكشف منها العقل حكماً شرعيّاً، والأحكام العقلية هي التي تدل بذاتها على غيرها.

يوضح الرازي الدليل في عُرف الأصوليين قائلاً: هو "ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري، وهو منقسم إلى عقلي محض، وسمعي محض،

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١١٤.

ومركب من الأمرين معا، أما العقلي المحض: كالقياس من الشكل الأول، وأما السمعي المحض: كالكتاب، والسنة، والمركب من الأمرين معا: كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام؛ لقوله ﷺ: "**كل مسكر حرام، فيستلزم ذلك أنّ النبيذ حرام**"[1].

وعلى هذا، فالحكم الشرعي يمكن أن يُستكشف من خلال ملازمات عقلية تعتمد على قياس منطقي من الشكل الأول لبداهته، يؤدي إلى حصول القطع بالحكم المستكشف؛ لأنه يعتمد على مقدمات بديهية وهي:

١ ـ إما أن تكون المقدمتان عقليتان معاً، ومثاله:

ـ الصغرى: حكم العقل بحسن شيء أو قبحه.

ـ الكبرى: وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع على طبق ما حكم به العقل.

وبما أنّ العقل استقل بالوصول إلى نتيجة، سُمي هذا النحو من الدليل بالمستقلات العقلية.

والمستقلات العقلية من حيث الدلالة تنقسم إلى سالبة، وموجبة:

السالبة: وهي عبارة عن الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي، ومثاله:

استحالة التكلّيف بغير المقدور؛ بمعنى أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع؛ لأن التكليف المجعول من قبل المولى يلاحظ فيه داعي البعث والتحريك للمكلف نحو الإتيان به، فإذا لم يكن المكلّف قادراً على

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١١ ـ ١٢.

الإتيان بالتكليف، يكون ذلك الجعل لغواً، وبالتالي فالتكليف ملاحَظ به قدرة المكّلف على الإتيان به في عالم الواقع، هذا بناء على رأي أصوليي الإمامية.

وأما بناء على رأي أصوليي الأشاعرة، فإنّ الله يجوز أن يكلِّف العباد بما لا يُطيقون[1]؛ بداعي أنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[2] بينما ترى المعتزلة بأنّ الله لا يكلف العبد فوق طاقته؛ لأنه قبيح في حق الله، والقبح محال على الله، أي أنّ التكليف مشروط بالقدرة على الإتيان به.

الموجبة: وهي عبارة عن دليل عقلي مستقل في استنباط حكم شرعي، ومثاله: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ـ وقد عرفناً سابقا إنكار الأشاعرة، والسلفيين، والإخباريين للأحكام العقلية في مسالة المستقلات العقلية ـ.

٢ ـ وإما أن تكون إحدى المقدمتين شرعية، والأخرى عقلية، ومثاله:

ـ الصغرى: حكم الشارع بوجوب ذي المقدمة.

ـ الكبرى: حكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها.

سُمي هذا النحو من الدليل المؤلف من مقدمة عقلية وأخرى شرعية بالدليل العقلي؛ تغليباً لجانب المقدمة العقلية على المقدمة الشرعية، وبما أنّ العقل لم يستقل وحده بالوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس؛ سُمي هذا الدليل بغير المستقلات العقلية.

وعلى ذلك، يكون الدليل العقلي على قسمين: دليل عقلي مستقل، وآخر غير مستقل، ويشهد الغزالي على صحة هذه النتيجة بالقول: "وأشرف

---

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٥، ص١٩٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية (٢٣).

العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد..."[١].

والجدير ذكره، أنّ النقل مقدَّم عند الأشاعرة على العقل، فمتقدميهم يقدمون السمع على العقل، بينما المتأخرين منهم كالغزالي، والرازي ومَنْ سلك مسلكهما انتهوا إلى القول بصحة الاستدلال بالعقل في علم الأصول[٢]، وذهبت الماتريدية إلى صحة الاستدلال بالعقل والسمع معاً، وأنّ بعض الأدلة السمعية تفيد اليقين كالآيات المحكمة، وبعضها يفيد الظن كالآيات المتشابهة ـ التي يلتزمون بتأويلها كي لا تفيد تجسيم، وتشبيه الله بمخلوقاته.

وأما الإمامية، فإنهم توسعوا في مسألة الملازمات العقلية فالنتائج التي ينتهي إليها العقل في الملازمات العقلية قطعية، وللقطع حجيته الذاتية؛ لأنه ليس وراء القطع حجة، ومقتضى القطع مقَدَّم على الظن[٣]؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال نقيضه[٤]، ودور العقل في مسألة الملازمات عند الإمامية ينحصر في الكشف عن أحكام الله وليس تشريعها، فالعقل لا يكون مشرِّعا، ولا قدرة له على جعل الأحكام؛ لأنه ليس له قدرة على الاستقلال بنفسه بشكل مطلق لإدراك الأحكام الشرعية؛ لأنّ أحكام الله توقيفية، أي لا يمكن العلم بها إلا

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣.

(٢) (م.ن)، ص٦.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٤، ص٤٢٢.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ١١.

عن طريق السماع من مبّلغ الأحكام المنصوب من قبل الله لتبليغها، فأحكام الله ليست من القضايا الأولية، وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر أو بالحواس الظاهرة بل والباطنة، كما وليست مما تنالها التجربة، والحدس، وملاكات الأحكام كنفس الأحكام.

ـ تطبيق أصولي على القواعد العقلية:

يقول الأصوليون: "كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"(١)، هذه قاعدة عقلية، فإذا كان لدينا واجب لم ينص الشارع على مقدمته، أو لم يرد فيها إجماع كاشف، وكان الواجب يتوقف على تلك المقدمة، فإنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بتلك المقدمة التي يتوقف عليها ذو المقدمة؛ لأنه إذا لم نأتِ بها، فسيفوت ذوها علينا.

هذا الاستنباط لوجوب تلك المقدمة،ـ على فرض أنّ الشارع لم ينص عليها ـ، هو عبارة عن إحالة من الشارع إلى العقل في فهم حكم هذه المقدمة؛ لكونها بديهية يدركها العقل النظري بمجرد تصور طرفي القضية، حيث يقطع العقل النظري،ـ عقيب حكم العقل العملي بوجوب فعلها ـ، بلزوم إتيانها لوجوب ذيها، فهي ملازمة له، أي أنّ العقل يقطع بالملازمة بين المقدمة وذيها.

يُعطي الغزالي رأيه في الدليل العقلي فيقول: "القطب الثاني في أدلة الأحكام: وهي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل القادر على النفي الأصلي"(٢).

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٢٤٢.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٨٠.

ويفسر مراده من الدليل العقلي بالقول: "إعلم أنّ الأحكام السمعية لا تُدرّك بالعقل، لكن دلَّ العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحَرَج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسول ﷺ وتأييده بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً؛[لأنه] لا مثبت للوجوب، فبقي على نفي الأصل؛ لأنّ نطقه بالإيجاب قاصر على الخمس، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأنّ السمع لم يرد... فإذاً: النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو نفيها، وأما إثباتها، فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي، فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي..."[1] إلى الإثبات.

وسّع أصوليو الإمامية دائرة الدليل العقلي؛ ليشمل بعض أفراد الأصول العملية العقلية التي يتخذ المكلف من خلالها موقفاً عملياً- بمقتضى الأصل الذي صار إليه -، عند تحيره وشكه في التكليف المتوجب عليه، بمعنى: أنّ المكلف إذا وصل إلى الحكم الواقعي من خلال انكشاف الواقع أمامه انكشافاً تامّاً بالقطع، فإنه يستطيع أن يعمل بمقتضى قطعه وأن يقول: هذا حلال وهذا حرام، ولكن إذا لم يستطع ذلك، فوظيفته الانتقال إلى مرحلة البحث عن دليل ظني يكشف بواسطته عن الواقع، كالبحث عن الأمارات التي اعتبرها الشارع قائمة مقام العلم كما في خبر الثقة، أو الأخذ بظواهر الألفاظ، وإذا تعذر عليه

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٥٩.

الواقع التنزيلي، فوظيفته الانتقال إلى الأدلة الفقاهتية التي تُسمى بالأصول العملية،ـ الغزالي ذكر اثنين منها وهما: البراءة، والاستصحاب في النص أعلاه ـ، فالمكلف أو المجتهد في مرحلة الحيرة والشك في التكليف لا يقف مكتوف اليدين، وإنما يعمد إلى الأصول العملية الشرعية ثم العقلية؛ لتحديد الوظيفة التي يجب عليه القيام بها في ظرف فقدان الحكم الشرعي.

ب ـ القطع:

هو "من المصطلحات الأصولية الخاصة بعلم أصول الفقه، وكلمة قطع في لغتنا العربية لا تفيد المعنى الذي يقصده الأصوليون منها إلا إذا كانت الكلمة بمعنى الجزم"(١).

والجزم: هو مستوى من الإدراك يحصل للإنسان بحيث يقطع معه بأن ما أدركه هو مطابق للمعلوم الواقعي ولا يحتمل الخلاف، سواء كان الجزم في الحقيقة مطابقاً للواقع أم كان جهلاً مركباً.

والجزم كما يُطلق على العلم أو اليقين الذي لا يحتمل الخلاف، كذلك يطلق على الجهل المركب الذي يعتقد صاحبه بأنّ علمه مطابق للمعلوم الواقعي، وهو يجزم بذلك ولكن علمه في الحقيقة ليس كذلك؛ ولهذا نجد أنّ الأصوليين يركزون على تعريف القطع بالعلم دون الجزم؛ لأنّ العلم هو كشف عن المقطوع به بدون أي لبْس أو احتمال للخطأ، بحيث يورث اليقين نفسيا، وأما الجزم فقد يكون جهلاً مركباً؛ ولهذا لا نستطيع أن نقول بأنه لا

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص ٢٥٠.

يحتمل الخطأ، وهذا يعني أننا نتعامل مع القطع على أنه علم يفيد اليقين دون الجزم الذي هو أعم من العلم.

والعلم: هو معرفة المعلوم يقيناً بحيث لا يحتمل الخلاف، وليس وراء القطع بالحقيقة شيء آخر يمكن المطالبة به، وأثره النفسي هو اليقين، واليقين أعلى مراتب الاعتقاد؛ ولهذا تكون حجية القطع أو العلم ذاتية، ولا يفتقر إلى جعل مشروعيته من قبل الشارع، ولا التماس ذلك، وإنما التماس المشروعية يكون لما هو ليس بحجة في ذاته كالظن، قال الأنصاري في فرائده: "إنّ إطلاق الحجة على [القطع] ليس كإطلاق الحجة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأن الحجة في [الأمارات] عبارة عن الوسط الذي به يُحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوته له..."[1]، بمعنى أنّ بين القطع وبين باقي الأدلة والأمارات فرقاً أساسيّاً، فالأمارات يُعلم حجيتها من قبل خبر الثقة، حيث يمكن تطبيق كبرى قياسها ـ المعلوم حجيتها بدليل شرعي ـ، على صغراها عبر الحد الأوسط الذي هو واسطة في ثبوت الأكبر للأصغر، ومثاله:

ـ **الصغرى**: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب.

ـ **الكبرى**: وكل ظاهر في الوجوب حجة.

ـ **النتيجة**: صيغة الأمر حجة.

وأما في القطع، فنكتفي بتطبيق الحكم على موضوعه بشكل مباشر من دون حاجة إلى جعل الحجية للمقطوع به من قبل المعصوم، ومثاله:

ـ هذا واجب بالوجوب الشرعي.

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١ ص٢٩.

ـ وكل واجب بالوجوب الشرعي تجب مقدمته.

ـ فهذا تجب مقدمته.

ونتيجة القطع هي العمل بالمقطوع به؛ لأنّ القطع يفرض نفسه على القاطع[١]، فليس وراء انكشاف الواقع شيء آخر ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع فلا بد وأن يؤخذ به عقلاً؛ لأنّ الأخذ به من الأمور التي تطابقت عليها آراء العقلاء[٢]، ولكن خالف الإخباريون في ذلك، ونُسِب إليهم عدم جواز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية[٣].

١ ـ منشأ القطع:

اختلف الأصوليون في اعتبار القطع دليلاً يصح الاستناد إليه؛ وذلك لاختلاف الأسباب التي تؤدي إلى حدوث القطع لدى القاطع:

أ ـ فإذا كان القطع مسبباً عن مقدمات شرعية، فإنّ الأصوليين اتفقوا على صحة الركون إليه.

ب ـ وإذا كان القطع مسبّباً عن مقدمات عقلية غير ضرورية، فهذا مختلَف فيه، حيث "يُنسب إلى غير واحد من... الإخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من مقدمات قطعية غير ضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها"[٤].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم)، ج٥، ص٧٠٠.

(٢) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٢١.

(٣) (م.ن)، ج٢، ص٢٤.

(٤) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٥١.

٢ ـ أقسام القطع:

للقطع قسمان هما: القطع الطريقي، والقطع الموضوعي:

أ ـ القطع الطريقي: وهو فيما لو كان هناك حكم شرعي ثابت لموضوعه بعنوانه الأولي مجرداً من كل قيد أو شرط، ثم علم المكلف بهذا الحكم، فيكون علمه هذا مجرد أداة وطريق لإثبات الحكم لموضوعه الواقعي الذي قطع به، من دون أن يكون العلم نفسه موضوعاً للحكم، ولا قيداً من قيوده، ومثاله: إذا قطع الإنسان بأنّ هذا السائل الذي أمامه خمر، وأنّ الشارع حكم بحرمة الخمر، فيتشكل لديه قياس منطقي من الشكل الأول مؤلف من صغرى عقلية وكبرى شرعية، فتعطي نتيجة مفادها: هذا خمر، وكل خمر حرام، فهذا حرام.

ـ نتائج القطع الطريقي:

١ ـ يترتب على القطع الطريقي جميع الآثار العقلية، والشرعية، والعرفية بالشيء المقطوع به، أيا كان شخص القاطع، "وفي أي زمان أو مكان حدث القطع، ومن أي سبب نشأ"[1]؛ لأنّ هذه الآثار من لوازم ذات الكشف الموجود بالفعل في كل الحالات والخصوصيات.

٢ ـ عند فقد القطع الطريقي، يمكن للإمارات، والأصول العملية المحرزة* أن تسد مسدّه؛ والسر في ذلك: "أنّ الطريق إلى معرفة الحكم الشرعي لا

---

(١) مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢١٤ ـ ٢١٥.

* الأصول المحرزة: وهي الأصول المجعولة للجاهل والتي تنزل الحكم المشكوك منزلة الواقع وتجعله مماثلاً للحكم الواقعي كالاستصحاب، فمثلا: إذا شك في حلية شيء قد علم حرمته سابقا، فيجري استصحاب الحرمة السابقة المشكوك زوالها، وإذا صار معلوم الحرمة، فلا مجال لجريان الأصالات الأخرى.

تنحصر بالعلم والقطع، بل هناك طرق أخرى إلى معرفته أقامها الشارع عند عدم العلم بمراده، واعتبر مؤداها بمنزلة الواقع، وأمر بالعمل بموجبها تماماً كالقطع، فكما يجب علينا أن نقيم الصلاة للقطع بوجوبها، كذلك يجب أن لا نصرف وجوهنا عن القبلة أثناء الصلاة؛ لخبر الثقة ولو لم نقطع بصدقه"[١].

وأما السيد محمد باقر الصدر﵀، فيرى بأنّ قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز إنما يتم بإبراز الحكم الشرعي المشكوك بخطاب ظاهري من قبل المولى، حيث يظهر اهتمامه بذلك التكليف[٢] من خلال ذلك الخطاب.

١ ـ إذا كان القطع مسبَّباً عن مقدمات شرعية أو عقلية، ثم انكشف خطأ المجتهد في مجال استنباطه، أو العامل في مجال تطبيقه؛ نتيجة وجود خطأ في تحصيل المقدمات، فيجب على المكلف إعادة العمل وفق قطعه الجديد؛ لأن ما أتى به غير مطلوب، وما هو مطلوب لم يأتِ به.

أ ـ القطع الموضوعي: وهو القطع المأخوذ في موضوع الحكم، وله شكلان:

الشكل الأول: أن يؤخذ القطع في الموضوع بما هو كاشف أو طريق منجز للواقع ومثاله: إن قطعتَ بكون عليٍّ مريضاً، فزُرْه، فالقطع في المثال وإن أُخذ في لسان الموضوع، إلا أنه بما هو طريق لإحراز المرض، ويعبّر عنه بالقطع الموضوعي الطريقي، فالحكم يتعلق بعلم المكلف بعد وجود الموضوع خارجاً بالفعل، وتحققه بأسبابه الطبيعية الموجدة له، بمعنى: أن تحول الحكم من مرحلة

(١) مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢١٤-٢١٥.

(٢) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص٥٢.

الجعل إلى مرحلة الفعلية يكون ناشئاً من الأسباب الخارجية التي ساهمت في تحقق الموضوع خارجا، ومثاله: جعل الشارع الحرمة على الخمر على نهج القضية الحقيقية، سواء علم المكلف بالحرمة أم لم يعلم، فهي حرمة ثابتة على الخمر في مرحلة الجعل، وإنما تتحرك إلى مرحلة الفعلية، وتثبت لموضوعها بعد وجود الموضوع بالخارج بالفعل، - أي المائع المسكر بالأصالة + علم المكلف بالموضوع -، حيث يكون علم المكلَّف طريقاً منجزاً للحكم على موضوعه في الواقع الخارجي.

توضيح: للحكم مراحل أربع :

١ - مرحلة الاقتضاء: وهي أن يوجد المقتضي للحكم أو الملاك الناشئ عنه الحكم، أي المصلحة أو المفسدة، فعندما يوجد ملاك الحكم، فإن المولى يجعل الوجوب أو الحرمة لكلي الموضوع الواجد لأحدهما، وهذه المرحلة تكون قبل مرحلة الجعل والإنشاء.

٢ - مرحلة الجعل والإنشاء: وهي أن يجعل الحكم على موضوعه المفروض وجوده خارجاً على نهج القضية الحقيقية.

والمراد بالقضية الحقيقية: أن يجعل الحكم على موضوعه، سواء كان الموضوع موجودا بالفعل أم سيوجد في المستقبل.

٣ - مرحلة الفعلية: وهي تأتي بعد تحقق الموضوع فعلاً في الخارج، حيث يتحرك الحكم من مرحلة الجعل والإنشاء إلى مرحلة الفعلية؛ تبعاً لوجود موضوعه فعلاً في الخارج ومثاله: تحقق الاستطاعة للمكلف بتحقق سائر الشروط المعتبرة في وجوب الحج، بعد وجود الموضوع في الخارج وهو

المكلف المستطيع، فإذا وُجد الموضوع خارجاً، وتحققت الاستطاعة بتحقق سائر الشروط المعتبرة فيه شرعاً، فإنّ ذلك يكون سبباً لثبوت وجوب الحج فعلاً على موضوعه، سواء علم المكلف بهذه الفعلية أم لم يعلم.

٤ ـ مرحلة التنجيز: وهي مرحلة وصول التكليف إلى المكلف وتنجُّزه عليه إما بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدي.

الشكل الثاني: وهو أن يؤخذ القطع في الموضوع بما هو صفة نفسية، ومثاله: إذا قطعتَ بأنّ زيداً هاشميّ فهو مستحق للخمس، فالقطع المأخوذ في الموضوع أُخذ بما هو صفة نفسية، أي إن كنت قاطعاً بدرجة ١٠٠٪ فادفع له الخمس، ويُسمى هذا القطع بالقطع الموضوعي الصفتي.

في هذا الشكل من القطع لا تقوم الأمارات، ولا الأصول المحرزة مقام القطع، ولا يجوز الاستناد إليهما في مقام القطع؛ لأنّ القطع بما هو حالة نفسية يُعبَّر عنه بحالة ١٠٠٪، ومن الواضح أنّ الأمارات، والأصول المحرزة لا تصير مفيدة للقطع ١٠٠٪.

ـ نتائج القطع:

تقوم الأمارات، والأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الطريقي بما هو كاشف أو بما هو طريق منجز للواقع؛ لأنّ الشارع اعتبر مدلول الأمارة أو مؤدى الأصل المحرِز بمنزلة الواقع تماماً كالمقطوع به، وأما القطع الموضوعي الصفتي الذي لا يكشف عن الواقع من حيث هو، فإنه لا تسد الأمارة أو الأصل المحرز مسده عند فقده؛ والسبب في ذلك: أنّ القطع الموضوعي

الصفتي ليس له مدلول ولا مؤدى، وإنما هو صفة نفسية من صفات المكلف لا كاشفية فيها، وقد اعتبرها الشارع بسبب القطع تماماً كما اعتبر العدالة في إمام الجماعة، والنَسَب في الهاشمي المستحق للخمس[1].

والقطع الموضوعي يمكن اعتباره موضوعاً أو قيداً في حال دون حال كما هو الشأن في حد الزنا، فإنه لا يقام على الزاني والزانية حد الزنا ـ حتى لو شهد أربعة شهود عن علم وجزم ـ، إلا إذا كان علمهم ويقينهم ناشئاً عن رؤية كالميل في المكحلة، وهذا النحو من القيد يُستفاد من الأدلة.

والقطع الموضوعي إذا أخذ موضوعاً للحكم، فلا يتصور انكشاف الخلاف معه، فلو تحقق القطع في عالمه المناسب له، ـ عالم الذهن ـ، فإنّ حكمه يثبت له ويتبعه ويترتب عليه، وإذا زال وانتفى القطع من عالم الذهن، زال حكمه المترتب عليه؛ لكون المورد حينئذ من موارد السالبة بانتفاء الموضوع، أي هو من موارد تبدل الموضوع، وتغير الحكم تبعاً لتبدل موضوعه ومثاله: لو كان الشخص المكلف مسافراً، فإنه يتوجه إليه أمر بتقصير الصلاة والإفطار، فإذا زال السفر وتبدل بالحضر، فإنه يتوجه إليه أمر بالإتمام وبالصوم؛ بسبب تبدل موضوع الحكم، فعندما يؤخذ القطع موضوعاً للحكم ثم يزول هذا القطع، فإنه يكون من قبيل تبدل الحكم لتبدل موضوعه وانتفائه بانتفائه.

٣ ـ مجالات استعمال القطع:

يترتب على القطع آثار عملية، وشرعية عند تعامل الإنسان به في مجالين:

---

(١) مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجيد، ص٢١٥.

١ ـ مجال الاستنباط: إذا كانت الآية أو الرواية التي يحاول الفقيه استنباط الحكم منها نصاً في معناها، فهي تفيد العلم بإرادة مدلولها من قبل المشرع، فيجزم الفقيه ويقطع بذلك المدلول، وأما فيما لو كانت الآية أو الرواية من نوع الظاهر، فإنّ الفقيه يتعامل معها إما من خلال البحث عن قرائن تفيد القطع بمدلولها، أو بالبحث عن طرقٍ أخرى.

٢ ـ مجال التطبيق: "قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعة، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء"[1].

وعلى ضوء ذلك، يكون المراد من الدليل القطعي هو الدليل الذي يفيد العلم بواقع الشيء بما يحصل لنا من يقين به؛ ولهذا نرتب الآثار العلمية، والشرعية وفق مؤدى ما قطعنا به.

ويرتبط بمبحث القطع مباحث أخرى كنظرية حق الطاعة، والعلم الإجمالي، والتجرّؤ. وأما نظرية حق الطاعة، فترتبط بأمور عقائدية يدافع عنها علم الكلام، بينما التجرّؤ فلها جنبة فقهية، وثانية أصولية، وثالثة كلامية.

أ ـ نظرية حق الطاعة:

هي[2] فرع نسبة الأحكام إلى الله التي له جعلها وفق ملاكاتها المناسِبة لها، فهو المولى الحقيقي، وله حق الطاعة بحكم مولويته، فله حق الطاعة في التكاليف

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٣٧.

(٢) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص١٢-١٣.

المقطوعة من الأوامر، والنواهي، ولكن هل يشمل حق الطاعة التكاليف المظنونة أو المحتملة، فيكون الظن، والاحتمال فيها منجزاً أيضاً (؟).

رأي مشهور العلماء: أنّ الأصل في التكاليف المشكوكة أو المحتملة هو البراءة، فالعقل يحكم بنفي المسؤولية عن المكلف في التكاليف المشكوكة أو المحتملة؛ لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة التكاليف التي لم تصل إلى المكلَّف بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ أي أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكاليف المشكوكة قبيح، وما دام المكلّف آمنا من العقاب، فهو ليس مسؤولاً عن تلك التكاليف غير الواصلة، ولا يجب عليه الاحتياط بالإتيان بتلك التكاليف المشكوكة أو المحتملة؛ لأنّ الاحتياط ليس حجة في هذه الموارد وإن كان الاحتياط حسنا في نفسه.

أما السيد محمد باقر الصدر ﷺ، فإنه يرى بأنّ حق الطاعة يشمل التكاليف المظنونة والمحتملة، وقاعدة البراءة التي يقول بها مشهور العلماء في التكاليف المحتملة ـ التي تستند إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل ـ، هي من القضايا المشهورة، وهي تستند إلى قضية أولية موضوعها سلب ذي الحق حقَّه، فيحكم العقل العملي بقبح هذا العمل عقلا، وهذا يترتب عليه حكم الشارع بما حكم به العقل. ولكن إذا فرّقنا بين المولى الحقيقي وهو الله، والمولى العُرفي وهو الإنسان، وقلنا بأنّ دائرة طاعة المولى الحقيقي أوسع من دائرة المولى الاعتباري؛ وأن مخالفة العبد للتكاليف المحتملة هي سلب للمولى الحقيقي حقَّه في الطاعة، فإنّ موضوع قاعدة البراءة ينتفي؛ لأنّ موضوعها المولى العرفي، بينما نحن نتكلم عن المولى الحقيقي وهو الله الذي تجب طاعته في كل تكليف محتمل، فإذا

لم نُطِعه بالمحتمل، فإنّ ذلك يُعتبر سلباً لحقه في الطاعة، والذي يحكم بوجوب هذه الطاعة هو العقل العملي أداءً لحق المولوية، فيكون الظن، والاحتمال منجِّزاً لتلك التكاليف، فالمنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتماليا،ـ وعدمها متوقف على صدور ترخيص جاد من المولى بمخالفة التكليف المنكشف بالاحتمال أو بالظن بواسطة جعل حكم ظاهري ترخيصي في موردها ـ، وهذا يعني الاحتياط "بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بها جميعا أو اجتنابها..."[1]، وأما أصالة البراءة، فهي قاعدة ثانوية تأتي عند العلم بأن الشارع قد رخّص بترك التكاليف المحتملة، والذي يدل على ذلك هو النصوص الشرعية ك "... رُفع عن أمتي... ما لا يعلمون..."[2].

ب ـ نظرية العلم الإجمالي:

يرتبط بنظرية حق الطاعة نظرية أخرى وهي نظرية العلم الإجمالي، وهي كما يلي: إذا علم المكلف إجمالاً بأنّ لله أحكاماً إلزامية من وجوب أو حرمة، فإنّ هذا العلم ينجز تلك التكاليف بحق المكلف، فيجب عليه تفريغ ذمته مما علم اشتغالها به يقيناً؛ وذلك إما بتقليد من يطمئنّ إليهم من مجتهدين تم لهم فحص الأدلة وتحصيل الحجة؛ لأنّ المكلف العامي لا يستطيع فحص الأدلة بنفسه؛ لعدم تحصيله ملكة الاجتهاد التي تؤهله لذلك؛ ولهذا يلزمه الرجوع إلى مجتهد ليقلده من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٩٥.

(٢) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٦٩.

وإما أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف،ـ بناء على مسلك حق الطاعة[1] ـ، وإما أن يتخير أحد طرفي العلم الإجمالي فيوقعه ويجري أصل البراءة في الطرف الآخر فيما لو تساوى طرفا العلم الإجمالي بناء على رأي المشهور،ـ وسوف نتناول نظرية العلم الإجمالي في مبحث الاحتياط بشيء من التفصيل ـ.

ت ـ التجرّي:

أصولياً: هل هناك قبح عقلي في المتجري به أم لا (؟).

كلامياً: قبح الفعل هل يستحق عليه فاعله العقاب (؟).

فقهياً: ما هو الحكم الشرعي المترتب على التجري، وعلى المعصية (؟).

مورد الكلام في التجرّؤ هو القطع الطريقي؛ لأنه يتصور فيه انكشاف خلاف الواقع.

التجرّؤ لغة: "فلان جَرِئ المقدم، وبه جرأة، وجرُؤ جراءة، وهو جريء أي جسور، وجرأته تجرئه، وجمع الجريء أجرئاء"[2].

اصطلاحاً: ارتكاب المكلف خلاف ما هو ثابت في حقه من تكليف شرعي بالقطع أو بالظن المعتبر أو بالاحتمال المنجّز في أطراف العلم الإجمالي في حال كون الشبهة محصورة، ومثاله: كما لو شرب المكلف ماء باعتقاد كونه خمراً، ثم تبيَّن له بعد ذلك بأنه ماء، فيكون المكلف متجرئاً على مولاه بفعله هذا.

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص١٢-١٣.

(٢) الفراهيدي، العين، ج٦، ص١٧٣.

وقد يُطلق التجرّؤ ويُراد به مطلق الجُرأة على المولى الشامل للمعصية الحقيقية ولما تكلمنا عنه قبل قليل، وهو تجري بالمعنى الأعم.

وللتجرّي في لسان الأصوليين ضربان:

الضرب الأول: أن يُراد به القصد إلى مخالفة المولى؛ وذلك بإتيان ما يعتقد كونه معصية وهو في الواقع ليس بمعصية، وهذا النحو من التجرّي يكون القبح فيه عقليّاً، ويُظهِر خبث باطن الشخص، وسوء قصده، وسريرته كما يقول الأنصاري.

الضرب الثاني: أن يُراد به الفعل الخارجي الذي يُعتقد المكلف أنه مخالف للأوامر، والنواهي المولوية، وهذا الفعل تارة يُطابق الواقع فهو معصية، وتارة يخالف الواقع فهو تجري وفعل هو للقبيح.

الأنصاري في رسائله ميز بين القبح الفاعلي المنسوب إلى الفاعل، والقبح الفعلي، أي بالنظر غلى ذات الفعل مع غض النظر عن اضافته إلى الفاعل، فاعتبر ان القبح الفاعلي هو تجري وفيه سوء سريرة، ولكن لم يحصل من المتجري ظلم؛ ولهذا لم يتحقق منه قبح، فلا يترتب عليه عقاب، بينما القبح الفعلي فيه ظلم، والظلم يترتب عليه عقاب.

ومِنَ الأصوليين من ذهب إلى أنّ التجري ينطبق على الفعل الخارجي كما في مسلك حق الطاعة، فلو شرب المكلف ماءاً ما باعتقاد كونه خمراً، ثم تبين بعد ذلك أنه ماء، فهنا المكلف تجرأ على مولاه بأن سلب المولى حق الطاعة المتنجز على ذلك المكلف، فتجرأ على مولاه بسوء أدبه واختياره، وخالف ما قطع بخمريته مع علمه بها، فيستحق العقاب على تجرؤه هذا، وأما مع عدم

علمه بخمرية المائع، فلا يستحق العقاب، لجهله بها.

وأما إذا شرب ذلك المائع باعتقاد كونه خمراً، وكان في الواقع خمراً، فهو متجري، وعاصي، فيستحق التعزير على معصيته تلك مع علمه بكون المائع خمراً؛ لأنه فعل القبيح؛ لكون الحسن والقبيح من الأمور الضرورية الأولية التي لها علاقة بلوح الواقع ونفس الأمر، والعقل النظري هو الذي يحكم بترتب استحقاقه للعقاب على فعله ذلك.

٤ ـ فلسفة القطع:

إنّ القطع خارج عن حريم المسائل الأصولية؛ لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، فدور المسألة الأصولية هي أن يُستنتج منها قاعدة، بحيث تكون تلك القاعدة واقعة في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، وإحراز ثبوتها في مرحلة الجعل السابق على مرحلة الفعلية، والقطع بالحكم هو انكشاف للحكم بشكل مباشر؛ بسبب القطع بالمقدمات الموصلة إلى الحكم، فالقطع هو عين الوصول إلى الحكم وليس واقعاً في طريق الوصول إليه أو الحصول عليه باستخراجه من دليله؛ ولهذا كان مبحث القطع عبارة عن بحث أصولي استطرادي، حيث بحثه الأصوليون استطراداً لأسباب أهمها:

١ ـ أنه عنصر مشترك من باب أنه ينجز كل حكم تعلق به، ولكنه ليس قاعدة تطبق.

٢ ـ أنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة:

أ ـ وأما كونه من الصفات الحقيقية، فهذا يعني أنه من الأمور المتأصلة التي

لها تحقق في الواقع ونفس الأمر، بلا حاجة إلى اعتبار معتبر أو منشأ انتزاع.

ب ـ وأما كونه ذا إضافة، فذلك يعني أنه ليس من الصفات الحقيقية المحضة، بل هو من الصفات التي تحتاج في وجودها إلى متعلق، بالإضافة إلى وجود موضوع، كالعلم الذي لا يتحقق بلا عالم، وبلا معلوم، فهنا أمور:

١ ـ صفة قاطع، وهي من الصفات المتأصلة الحقيقية الواقعية المشتقة من القطع.

٢ ـ القطع، وهو متعلق بالغير وكاشف عنه.

فباعتبار أنّ القطع صفة للقاطع، يكون القطع قطعاً موضوعيّاً صفتيّاً، وباعتبار القطع متعلّقاً بالغير وكاشفاً عنه، يكون قطعاً موضوعيّاً طريقيّاً، والقطع الموضوعي الطريقي يماثل القطع الطريقي في قيام الأمارات، والأصول المحرزة مقامه عند فقده؛ لأنّ الشارع اعتبر مؤداها بمنزلة الواقع، وأمر بالعمل بموجبها تماماً كالقطع. وأما القطع الموضوعي الصفتي، فهو ليس كذلك؛ والسبب في ذلك: أنه لا يكشف عن الواقع من حيث هو، وليس له مدلول ولا مؤدى، وإنما هو صفة نفسية من صفات المكلف التي اعتبرها الشارع لسبب القطع وليس الكشف، ولتحقق القطع بتلك الصفة، فإنّ الحكم يثبت للقطع الذهني ويترتب عليه، وإذا انتفى القطع من عالم الذهن، فإنّ حكمه يزول معه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ومن باب تبدل الحكم لتبدل موضوعه.

القسم الثالث

الظن

لغة: "الظن في كتاب الله على وجهين: ظن علم، وظن شك..."[١]، فظن الشك كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾[٢]، وأما الظن اليقين، فكما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[٣]، وفي الحديث: "**(أنا عند ظن عبدي المؤمن...)**، أي عند يقينه بي في الاعتماد على الاستيثاق بوعدي، والرهبة من وعيدي..."[٤].

اصطلاحاً: "يُطلق... على الأسباب التي تورث الظن بحسب الغالب"[٥]؛ ولهذا قال الأصوليون بأنّ الظن هو ترديد بين طرفين، فإذا كان راجحاً، فهو الظن، وإذا كان مرجوحاً، فهو الوهم[٦]، ويظهر من هذا التعريف مدى تسرب

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، ص٣١٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية (١٥).

(٣) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (٤٦).

(٤) الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، ص٩٧.

(٥) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص١٦١.

(٦) العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص٣٠٤.

الاصطلاحات الفلسفية إلى اللغة العربية، حيث تَحَدّدَ في الفلسفة بأنّ الظن هو الطرف الراجح، والوهم هو الطرف المرجوح.

الأصل العام عند الأصوليين عدم جواز العمل بالظن إلا ما خرج بدليل خاص كخبر الثقة، ويُسمى في الدليل العلمي بالظن الخاص، وقد نهى الشارع عن العمل بالظن في كتابه العزيز حيث قال: ﴿... إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ...﴾(١)، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾(٢)، فاحتاج الظن إلى اعتبار الشارع له؛ ولهذا قال الأصوليون بأنّ الأصل عدم جواز العمل بمطلق الظن في الأحكام الشرعية إلا ما خرج بدليل معتبر كخبر الواحد بشرط الوثاقة، وقول اللغوي الخبير، والشهرة الروائية من باب الترجيح... إلخ، أي أنّ الأصوليين ميّزوا بين أنواع متعددة من الظنون، وهي كما يلي:

١ ـ الظن الشخصي والظن النوعي:

أ ـ الظن الشخصي: "وهو الظن اللغوي، وهو صفة نفسانية تنقدح في النفس نظير العلم، والشك"(٣).

ب ـ الظن النوعي: وهو الذي من شأنه أن يفيد الظن "عند غالب الناس ونوعهم، واعتبار الشارع [له] إنما يكون من هذه الجهة... وإن لم يحصل الظن الفعلي منه لدى بعض الأشخاص"(٤)، والمثال الواضح للظن النوعي: الأمارات كخبر الواحد، والإجماع المنقول، والمحصل، والشهرة، وقول اللغوي.

---

(١) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية(٣٦).

(٢) (م.ن)، سورة الأنعام، الآية(١١٦).

(٣) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص١٦١.

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٤.

٢ ـ الظن الخاص والظن المطلق:

أ ــ الظن الخاص: وهو كل ظن سواء كان ظنّاً شخصيّاً أم ظنّاً نوعيّاً قام دليل خاص على اعتباره كالظن الظهوري الحاصل من الكتاب، والظن الخبري الحاصل من خبر الثقة، وبعض اشكال الإجماع، والشهرة، وبعض سيرة العقلاء، وسيرة المتشرعة، وبعض اشكال القياس.

ب ــ الظن المطلق: وهو الظن الذي تثبت حجيته بدليل الانسداد، ومعونة مقدمات الحكمة، ويُطلق عليه الظن الانسدادي، ونتيجة هذا الدليل وجوب العمل بكل ظن حتى لو لم يرد دليل عليه بالخصوص كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، وينقسم دليل الانسداد إلى صغير، وكبير:

١ ـ دليل الانسداد الصغير: و"هو انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا، والتي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السُنة في هذه الأخبار التي بأيدينا، وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن أو الاطمئنان من هذه الأخبار، وهذا ما نعنيه بخبر الواحد"[١] أو الظنون الخاصة.

٢ ـ دليل الانسداد الكبير: وهو "انسداد باب العلم بجميع الأحكام من جهة السنة وغيرها"[٢]، ولكي يصح التعبد بكل ظن، لا بد وأن تثبت مقدمات دليل الانسداد الكبير، فإذا ثبتت، حكم العقل على إثرها بوجوب العمل بكل

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٢٦.

(٢) (م.ن)، ج٢ ص٢٦١.

ظن في الأحكام، ومقدمات دليل الانسداد الكبير هي كما يلي:

أ ـ أنّ العلم بمعظم المسائل الفقهية مسدود أمامنا في العصور المتأخرة عن عصر المعصوم، ولا ينفتح إلا لأهل العصمة.

ب ـ نحن مسؤولون عن الأحكام الشرعية ولا بد من الخروج عن عهدتها بأي طريق ممكن؛ لأنه لا يجوز طرحها في مقام العمل.

ت ـ الاحتياط في كل الأحكام المعلومة بالإجمال فيه عسر وحرج شديدين على المكلف، وإعمال أصل البراءة في كل حكم مجهول لا يصح؛ لوجود علم إجمالي بالتكليف؛ ولأنّ إعمال أصل البراءة كذلك فيه محق للدين، ومروق منه.

فإذا تعذر العلم، والاحتياط، وإعمال البراءة، تَعيَّن العمل بكل ظن؛ لأنّ الأمر حينئذ يدور بين الرجوع إلى الظن في كل مسألة وهو الطرف الراجح، وبين الرجوع إلى الوهم وهو الطرف المرجوح، فيتعيَّن الطرف الراجح على المرجوح،ـ العمل بالظن عند الإمامية مغاير للعمل بالقطع، فالظن لا يشمل القياس المستنبط العلة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، ومذهب الصحابي على ما سيأتي بيانه بالتفصيل ـ، بما في ذلك جواز العمل بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها كما هو عليه الحال في بعض المدارس الأصولية السنية التي اختلفت فيما بينها في جواز العمل ببعض هذه الأدلة دون بعضها الآخر.

والجدير ذكره، أنّ المسائل التي تكون منشأً للظنون،ـ على اختلاف بين المدارس الأصولية في حجية هذه الظنون، وسعتها ـ، هي كما يلي:

- خبر الواحد الثقة أو العدل أو الضعيف المجبور بعمل الأصحاب... إلخ.
- ظواهر ألفاظ الكتاب، والسنة.
- السيرة العقلائية، وسيرة المتشرعة الممتدتان تاريخياً إلى زمن المعصوم، مع مشاركته في صدورهما عنه.
- الإجماع.
- إجماع أهل المدينة.
- الشهرة.
- شرع من قبلنا.
- العرف.
- القياس(١).
- الاستحسان.
- المصالح المرسلة.
- سد الذرائع وفتحها(٢).
- الاجتهاد.

وسنتكلم عن هذه الظنون،ـ تكلمنا عن بعضها سابقا ـ، بشيء من التفصيل؛ ليتبين لنا اتجاهات العمل بها لدى المدارس الأصولية المختلفة،

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٤٦٣.

(٢) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص٨٠.

ونواحي تأثيراتها في التفريعات الفقهية، والمبادئ التي تعتمد عليها، فنقول:

أـ الإجماع:

أحد معانيه في اللغة هو الاتفاق.

اصطلاحاً: الاتفاق الخاص، "وهو إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي، أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم، أو اتفاق أمة محمد على الحكم... ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها ترمي إلى معنى جامع بينها وهو: اتفاق جماعة، لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي..."(١).

يُعتبر الإجماع في المدارس الأصولية السنية أحد الأدلة الأربعة على الحكم الشرعي، يقول الغزالي في هذا الصدد: "المسلك الثاني: وهو الأقوى، التمسك بقوله ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على الخطأ...**)... تظاهرت الروايات عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى على عصمة الأمة عن الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة... نحو قوله ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على الضلالة**)... والمعتمد عندنا أنّ العصمة إنما تثبت للأمة بكلّيتها..."(٢).

ويقول الرازي في الإجماع: "هو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور... ونعني بأهل الحل والعقد، المجتهدين في الأحكام الشرعية، وإنما قلنا على أمر من الأمور؛ ليكون متناولاً للعقليات، والشرعيات، واللغويات"(٣).

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٨٥.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٣٧- ١٤٩.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٤، ص٢٠.

وأما مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فقد جعلت الإجماع أحد الأدلة على الحكم الشرعي مجاراة للمنهج السني في الدراسات الأصولية، أي هو دليل من الناحية الشكلية والإسمية فقط؛ والسبب في ذلك: أنّ الإجماع في هذه المدرسة يُعتبر من الأدلة التي لها خاصية الكشف عن السنة، فهو مجرد أداة كاشفة عن وجود دليل، وراوٍ لحكم من أحكام الآيات، والروايات؛ ولذلك يجوز تخطئة المجمعين؛ لأنّ الراوي لا يؤخذ بقوله إلا بعد الوثوق بصدقه، فالإجماع ما لم يفِد العلم بالكشف عن الدليل فهو ليس بحجة، ويتم ذلك بأن يكون المعصوم داخلاً ضمن المجمعين، حيث يُسمى الإجماع عندها بالإجماع الدخولي، فإذا حصّل الفقيه بنفسه هذا الإجماع عن طريق الحس؛ لكونه قريباً من عصر المعصوم أو حصّله بالتتبع ـ والإجماع المحصّل من الصعوبة بمكان ـ، يكون هذا الإجماع حجة على الفقيه الذي حصله، وإذا نقل هذا الإجماع إلى الآخرين، يكون نقلا بخبر الواحد، فيكون حجة عند البعض لخبر الواحد، وليس بحجة عند البعض الآخر؛ لكونه منقولا عن حدس ـ أي أنه منقول عن اتفاق مجتهدين في عصر من العصور ـ، فالذي حصّل الإجماع حصل له العلم، وأما إذا نُقِل الإجماع، فهو نقل عن حدس وظن، وهذا يحتاج إلى دليل لإثباته.

ثم إنّ إجماع الناس جميعاً على شيء أو إجماع أمة من الأمم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله؛ لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله إلا إذا كان بضميمة سيرة العقلاء. فالعلم بالإجماع مجرداً عن سيرة العقلاء المتصلة بزمن المعصوم أو المجردة عن دخول المعصوم ضمن المجمعين، لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة؛ لأنّ اتفاق

المجتهدين قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة... إلخ، وهذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها.

- تحليل مرتكزات الإجماع:

الإجماع لدى المدارس السنية الأصولية هو حجة كالنص المتواتر[1]، ويكون معصوماً عن الخطأ، وهو ثالث الأدلة بعد الكتاب، والسنة، بينما الإجماع في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ليس دليلاً أو أصلاً بل راوٍ وكاشف، والراوي لا يجوز الأخذ بقوله إلا بعد الوثوق بصدقه، والأمن من خطئه؛ ولهذا فالإجماع ليس دليلاً إلا إذا أفاد العلم بمضمونه.

وإذا رجعنا إلى عصر نشوء أول إجماع في الإسلام، فإننا سنرجع به إلى سقيفة بني ساعدة، وإلى النزاع الذي حصل في هذه السقيفة حول الإجماع على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، والاتجاهات الفكرية التي فسّرت هذا الإجماع فيما بعد، والنتائج التي خلّفتها هذه التفسيرات حول مفهوم الإجماع، وهي كما يلي:

١ - أنّ الإجماع من المفاهيم المرددة بين اتفاق أمة محمد، واتفاق أهل الحل والعقد منهم، واتفاق خصوص الفقهاء من المسلمين، واتفاق خصوص فقهاء طائفة معينة منهم.

٢ - أنّ الإجماع تارة يقتصر على الأحكام الشرعية، وتارة أخرى يشمل العقليات، والشرعيات، واللغويات، والأمور السياسية، والقيادة.

---

(١) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص٣٩٩.

٣ ـ أنّ إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام وبنيه هي بالنص عليها من قِبل النبي صلى الله عليه وآله عند الإمامية، وهي من صميم الأطروحة الإسلامية، بينما هي عند المسالك السنية بالاختيار، وعند بعض الكتاب هي عَرَض غريب طرأ على الأطروحة الإسلامية من خارج ذاتها وبفعل فاعل،ـ لدى مراجعة أدلة هؤلاء ومستنداتهم الحديثية، تبين أنها ساقطة من جهة السند، ومن جهة الدلالة حتى في علم الرجال السني نفسه، وبالتالي فكل نظرياتهم بُنيت على تخيلات إما مقصودة، أو لجهل من قِبلهم بعلم الرجال الذي تكلمنا عنه في باب "أصول الفقه وعلوم تتقاطع مع المنهج التأريخي"، أو كما تكلمنا عن مسألة الإمامة بالنص في كتاب "نظرية القيادة في الإسلام" فليُراجَع ـ.

٤ ـ أن الإجماع إذا دخل المعصوم ضمنه، كان دليلاً وحجة يُستدل بها عند الإمامية، بينما الإجماع في المدارس الأصولية السنية عنوان قابل للانطباق على ما هو أعم من الإجماع الدخولي.

استوعب النقاش الكلامي الحامي الوطيس حول مفهوم الإجماع، والإمامة القرنين الأول والثاني الهجريين، وتردد صداه في المباحث الأصولية عبر القرون المتطاولة حتى يومنا هذا، فمَنْ ذهب إلى أنّ الإمام بالاختيار لا اعتبار عنده لمسألة العصمة ولا لدخول المعصوم ضمن المجمعين؛ لأنّ السُّنة عنده تقتصر على سنة النبي صلى الله عليه وآله، وأما من ذهب إلى أنّ الإمام بالنص، فهناك احاط لمسألة العصمة، ولدخول المعصوم ضمن المجمعين، وبالتالي يعتبر الإجماع الدخولي مأموناً من الخطأ أو الاشتباه أو الغفلة أو الغلط، فيكون دليلاً كاشفاً عن السنة؛ وبذلك توسع مفهوم السنة ليشمل أقوال، وأفعال،

وإقرارات أئمة أهل البيت جميعهم عند الإمامية، أي أنّ الإجماع إذا كشف عن قول المعصوم، فالحجية ترجع إلى المنكشف ـ السنة ـ، لا إلى الكاشف ـ الإجماع ـ، فيتفرع الإجماع من هذه الجهة على السنة؛ وبذلك تكون مصادر التشريع عند الإمامية هي الكتاب، والسنة، والعقل، وأما الإجماع الكاشف فمنزلته كمنزلة الخبر الكاشف عن قول المعصوم مع فارق وهو: أن الخبر دليل لفظي والإجماع الكاشف دليل سلوكي؛ ولهذا يُسمى بالدليل اللبي، أي يثبت به نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عن حكم شرعي.

إذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم، فلا يجب فيه اتفاق الجميع بدون استثناء ـ كما هو الحال عليه في إجماع الأمة ـ، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من خلالهم قول المعصوم، قلوا أم كثروا[1].

أما وسائل اكتشاف قول المعصوم في الإجماع الدخولي، فهي كما يلي:

١ ـ طريق الحس: أن يستقصي الفقيه بنفسه أقوال العلماء، فيعرف على سبيل القطع دخول المعصوم ضمن المجمعين من دون أن يعرفه بشخصه من بينهم، وهذا طريق لا يتحقق إلا لمن كان موجوداً في عصر المعصوم، وأما بالنسبة للعصور المتأخرة فهو نادر التحقيق.

٢ ـ قاعدة اللطف: وهي "أنه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والإصلاح،

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٤.

وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد، وهذا هو الوجه في إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الإمام عليه السلام"[١].

ما تقتضيه هذه القاعدة، أنّ الأمة عندما تتفق على حكم من الأحكام ويكون اتفاقها على خلاف الواقع، فإنّ على الإمام المنصوب من قبل الله تعالى عدم تركهم يجمعون على الحكم الخطأ؛ ولهذا فإنه يلقي الخلاف بينهم، ومن عدم الخلاف بينهم يُستكشف موافقتهم لرأي الإمام عليه السلام.

٣ ـ طريق الحدس: وهو "أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدا بيد"[٢]، بمعنى أنّ هناك إجماعاً قد حصل في عصر المعصوم وهو داخل فيه، ثم يقوم الفقيه فيحصّل هذا الإجماع عن طريق الحس أو التتبع بنفسه، ثم ينقل لنا هذا الإجماع الذي حصّله، فهذا النقل عند البعض هو نقل بخبر الواحد، وعند البعض الآخر نقل عن حدس لا يفيد إلا الظن، وأغلب الفقهاء المتأخرين سلكوا في إجماعاتهم سبيل الحدس.

٤ ـ طريق التقرير: وهو "أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم عنه ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفق الفقهاء على حكم، يكشف ذلك عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلاً على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً..."[٣].

---

(١) د. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ١، ص٢١٥.

(٢) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٧.

(٣) (م.ن)، ج٢، ص٩٧.

ولدى النظر في هذه الوسائل، نجد في كتب الفقهاء استدلالاً بالإجماع المحصل وإن كان نادراً بالقياس إلى الإجماع المنقول وخصوصاً تلك الإجماعات التي استُعملت كأدلة في الفقه بعد عصر الغيبة، وأما قاعدة اللطف، فهي غير مسلّمة عند الفقهاء المتأخرين ابتداءً من الشيخ الأنصاري فما بعد، ـ بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي وأتباعه من المتقدمين على هذه القاعدة ـ، ويعلل بعض الأصوليين ذلك بالقول: بأنّ السبب الذي دعا الإمام إلى الاختفاء، واحتجاب نفعه، ـ مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر ـ، هو السبب نفسه الذي يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام؛ لأنّ الاحتجاب ليس من عند نفسه، فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق بتدخله حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع[1] (؟).

ب ـ إجماع أهل المدينة:

تتفرع هذه المسألة على أصل الإجماع، وهي أنه إذا لم يرد نص من كتاب أو سنة في واقعة ما، فهل يرجع الفقيه إلى إجماع أهل المدينة وعملهم المرتكز على فتاوى الصحابة (؟)، يقول الغزالي في هذا الصدد: "قال مالك: الحجة في إجماع أهل المدينة فقط، وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، والمِصْرَين: الكوفة والبصرة، وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد... وليس ذلك بمسلّم، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٠٠.

الأسفار، والغزوات، والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول: عمل أهل المدينة حجة؛ لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين، وقد أفسدناه..."[1]، وقال الرازي: "المسألة الرابعة: قال مالك: إجماع أهل المدينة وحدها حجة، وقال الباقون ليس كذلك..."[2]، وقال الآمدي: "... المختار مذهب الأكثرين؛ وذلك أنّ الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، متناولة لأهل المدينة والخارج عن أهلها، وبدونه لا يكونون كل الأمة، ولا كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجة..."[3].

ت ـ الشهرة:

ألحقَ الفقهاء الشهرة بالإجماع؛ ولهذا تكلم عنها الأصوليون عند كلامهم عن الإجماع؛ باعتبارها من الطرق الكاشفة عن وجود رواية ما كشفاً نوعياً.

والمراد بالشهرة: الشيوع، والظهور، "وانتشار الخبر أو الفتوى انتشاراً مستوعباً لجُل الفقهاء أو المحدثين، فهي دون مرتبة الإجماع من حيث الانتشار، وقسموها إلى ثلاثة أقسام قد تختلف من حيث الحجية وعدمها"[4]:

الشهرة الروائية: وهي أن تنتشر رواية ما أو تشتهر بين الرواة والمؤلفين، فإن تعارضت مع رواية أخرى غير مشهورة أو تضاربت معها، فإنها تُرجَّح وتُقدَّم عليها؛ لشهرتها، أي أنّ الأصوليين، والفقهاء اعتبروها من مرجِّحات باب التعارض بين الروايات.

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٤٨.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٤، ص١٦٢.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٤٢.

(٤) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٢٢٠ – ٢٢١.

الشهرة العملية: وهي أن يُشتهر بين الفقهاء العمل برواية معيّنة، أو إسناد الفتوى إليها[1]، وقد اختلفوا في الرواية الضعيفة هل العمل بها يكون جابراً لها أو أنها تبقى على ضعفها كما لو أهملها المشهور (؟).

ذهب فريق من أصوليي الإمامية إلى أنّ عمل المشهور جابر لضعف تلك الرواية؛ "طبقاً للأصل القائل: كل شيء جائز إلا أن يحلل حراماً أو يحرم حلالاً"[2]، فالعمل بالرواية الضعيفة جائز ما لم تتعارض مع شيء من أدلة الشرع فتُحرِّم حلالاً أو تحلل حراماً، بينما ذهب فريق آخر إلى أنّ عمل المشهور بالرواية الضعيفة لا يخرجها عن ضعفها إذا لم تكن مستوفية لشروط القبول، وإعراض المشهور عن رواية صحيحة لا يوهنها إذا كانت مستوفية لشروط القبول؛ لأنّ الإعراض أو القبول لا دليل على كونه من المرجحات،ـ تكلمت عن هذا المسلك في باب "أصول الفقه وعلوم تتقاطع مع المنهج التأريخي" ـ، فهجران الرواية إذا ولّد وثوقاً بعدم صدورها عن المعصوم، فالمرجع في ذلك إلى عدم الوثوق بالصدور،ـ ولا خصوصية للاستناد إلى خصوص الهجران وعدمه ـ، لأنّ إصرار أكثرية الفقهاء على الأخذ برواية معينة مع هجرها وهي صحيحة موجودة بين أيديهم، لا يكون بلا مستند جابر أو موهن عادةً، وذلك المستند هو القرينة المرشدة إلى صدور الرواية عن المعصوم أو عدم صدورها.

الشهرة الفتوائية: وهي أن تنتشر فتوى ما وتشتهر بين الفقهاء من دون

(١) مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢٣١.

(٢) (م.ن)، ص٢٣١.

أن يُعلم لها مستند، أي مع الجهل بمدركها، ودليلها؛ ولهذا فهي ليست حجّة كما ذهب إليه أكثر الفقهاء[1]، بمعنى أننا إذا علمنا بمصدر الفتوى، فإننا نرجع إلى مصدرها، فإذا ثبتت من حيث السند، ودلالة، عملنا بها، وإلا فلا؛ لكون العمل بها عملاً بالظن بغير دليل.

ث ـ شرع مَنْ قبلنا:

وهو خصوص الشرائع السماوية التي أُنزلت على أنبياء الله السابقين على النبي محمد ﷺ كاليهودية، والمسيحية.

الأقوال في المسألة: هناك فروض متعددة في المسألة وهي:

١ ـ أنها شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه بالشريعة الإسلامية.

٢ ـ أنها ليست بشرع لنا مطلقاً؛ لنسخها بالشريعة الإسلامية جملة وتفصيلاً.

٣ ـ جمهور الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية ترى بأنّ ما قصّه علينا الله ورسوله مَنْ شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا، فهو شرع لنا، وعلينا اتباعه وتطبيقه ما لم يُنسخ.

يقول الغزالي في هذا الصدد: "... ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهو... شرع من قبلنا... تُقدَّم على هذا الأصل مسألة وهي: أنه ﷺ قبل مبعثه هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء (؟).

منهم من قال لم يكن متعبداً، ومنهم من قال كان متعبداً، ثم منهم من

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٢٢٤.

نسبه إلى نوح عليه السلام، وقوم نسبوه إلى إبراهيم عليه السلام، وقوم نسبوه إلى موسى عليه السلام، وقوم إلى عيسى عليه السلام.

والمختار: أنّ جميع هذه الأقسام جائز عقلاً، ولكنّ منها ما هو معلوم بطريق قاطع [أنه] رجم بالظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي، [وهو] لا معنى له..."(١).

ويمكن القول، إنّ الذي يمنع من التمسك بشرع مَنْ قبلنا على أنها شرع لنا، وجود علم إجمالي بتطرق التحريف إليها، وهذا يمنع من التمسك بظواهر ألفاظها؛ لاحتمال طروق نقص أو زيادة على كل مسألة من مسائلها.

وأما استصحاب أحكام الشرائع السابقة عند الشك في انتهاء أمد العمل بها بعد ثبوتها، فهو شك في سعة الحكم المجعول وضيقه، هل جُعِل ذلك الحكم بلا تقييده بزمان معين، فيشمل زمن النبي محمد وأتباعه(؟)، أم هو مقيد بالأفراد الذين وُجدوا قبل الإسلام (؟)، ثم إنّ الاستصحاب نفسه لا يجري في المقام؛ لأنّ الأحكام الشرعية التي نزلت على النبي محمد صلى الله عليه وآله إما تأسيسية أو إمضائية، فإذا كانت إمضائية لما وجد في الشرائع السابقة، فهي إقرار من قبل النبي محمد صلى الله عليه وآله لها بكيفيات، وحيثيات جديدة لم توجد من قبل،- وإن كانت جميعها في جوهرها تلبية لأمر الله -، فهو صلى الله عليه وآله قيدها بقيود وشروط لم تكن موجودة في الشرائع السماوية السابقة، بحيث لو تخلفت تلك القيود أو الشروط عنها؛ لما وقعت الطاعة صحيحة على الوجه الذي أمر به النبي صلى الله عليه وآله.

وعلى جميع التقادير يمكن القول بأنّ تشريع الأحكام كان بيد النبي

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٦٥.

محمد ﷺ، إذ كان بيده التأسيس وبيده الإمضاء، فما أمضاه من قوانين تلك الشرائع ودكه في الشريعة الإسلامية، فهو بوحي من الله، وبالتالي فالقدر المتقين هو قصر الشرائع السماوية السابقة على أفرادها قبل نسخها، بدون شمولها للنبي محمد ﷺ وأتباعه إلا ما أمضاه النبي بحيثيات وقيود جديدة لم تكن موجودة من قبل.

ج ـ العرف:

تعريفه: هو ما تعارف عليه الناس من أقوال، وأفعال، وتروك، وساروا وفق مؤداه بحسب الغالب، أي أنّ الأكثرية بمن فيهم العلماء، والمجتهدون، والقارئون، والأميون يشتركون في هذا السلوك، وقد تكلمت عن ذلك في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية".

والكلام حول العرف هنا يقتضي منا البحث فيما إذا كان العرف من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط أم ليس كذلك، وفيما إذا كان دليلا يُستدل به أم لا، فنقول: للعرف أقسام، واستعمالات متعددة يمكن من خلالها أن نستكشف فيما لو كان أصلا أو عنصراً من العناصر المشتركة:

أولاً: أقسام العرف: ينقسم العرف إلى:

١ ـ عرف عام وآخر خاص، وقد تكلمت عنهما في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية".

٢ ـ عرف عملي وآخر قولي:

أ ـ العرف العملي: وهو العرف الذي يصدر عن أكثر الناس في أعمالهم الخاصة كبيع المعاطاة.

ب ـ العرف القولي: وهو عبارة عن إعطاء الألفاظ "معان خاصة تختلف عن مداليلها اللغوية عند الآخرين من أهل الأعراف الأخرى، كإطلاق العراقيين لفظ الولد على خصوص الذكر، بينما يُطلق في اللغة على الأعم من الذكر والأنثى"[١].

٣ ـ عرف صحيح وآخر فاسد:

العرف الصحيح: "وهو ما تعارفه الناس، وليست فيه مخالفة للنص، ولا تفويت مصلحة، ولا جلب مفسدة... كتعارفهم تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه، وتعارفهم أنّ ما يقدمه الخاطب إلى خطيبته من ثياب وحلوى ونحوها يعتبر هدية وليس من المهر"[٢].

العرف الفاسد: "وهو الذي يُتعارف بين قسم من الناس وفيه مخالفة للشرع، كتعارفهم بعض العقود الربوية، وكشرب المسكرات وغيرها مما عُلم من الشارع المقدس الردع عنه"[٣].

ثانياً: مجالات العرف: للعرف مجالات ثلاثة:

١ ـ ما يُستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه كعقد الفضولي، حيث يُستكشف الحكم الشرعي بالرجوع إلى العُرف، بعد إثبات كونه من الأعراف العامة الممتدة إلى زمن المعصوم، وأنّ المعصوم قد أقره؛ ليصبح سُنّة بإقراره له، أو فقل: "كلما كان من الأعراف العامة التي تتسع بمدلولها لمختلف الأزمنة، والأمكنة بما فيها عصر المعصومين"[٤]، صح جعله دليلاً على الحُكم الشرعي

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢١.

(٢) (م.ن)، ص٤٢١.

(٣) (م.ن)، ص٤٢١.

(٤) (م.ن)، ص٤٢٢.

بعد إمضاء المعصوم له.

٢ ـ تشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدها إليه كلفظ الإناء، والصعيد ونظائرهما، أي ما أُخِذ موضوعاً في لسان بعض الأدلة؛ لأنّ بعض الأحكام وردت على موضوعات عرفية كمصاريف الزكاة ،ـ التي ذكرها القرآن الكريم، والتي يكون أكثر موضوعاتها عرفيّه ـ، فمثلا: الفقير "تتفاوت مصاديقه بتفاوت الأعراف في تحديد القوت، [وسهم سبيل الله] تتفاوت درجته بتفاوت درجة حضارة الأمة ومستواها، فالأمة التي تحتاج إلى صنع مركبة فضائية لضروراتها الحضارية التي لا تتنافى مع الشريعة، أو التي تُستخدم لخدمة الدين وتركيز مبادئه كالتي تُستعمل في البث التلفزي إذا استُخدمت برامجه في خدمة الإنسان ورفع مستواه الخلقي، والاجتماعي إلى ما تريده له الشريعة في تعاليمها الخالدة... لا تخرج في صنعها لها على موضوع سبيل الله المأخوذ من مصاريف الأموال الزكوية، والمقياس فيه سد حاجة عامة مشروعة، فما انتظم في هذا العنوان كان سبيلاً لله، وهكذا"[1]، فتشخيص هذه الموضوعات مرجعه إلى العرف، حيث تتفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئة من اختلاف الأعراف باختلاف الأزمنة، والبيئات.

٣ ـ الرجوع إلى العرف لاستكشاف مراد المتكلم عندما يطلق ألفاظه، سواء كان المتكلم هو الشارع أم غيره، وينتظم في قسم استكشاف مراد الشارع ما يرجع إلى الدلالة الالتزامية بالنسبة لكلامه،ـ إذا كان منشأ الدلالة الملازمات العرفية ـ، كحكم الشارع بطهارة الخمر،ـ عند القائل بنجاسته ـ،

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢٢-٤٢٣.

إذا انقلب خلاً، الملازم عرفاً للحكم بطهارة جميع أطراف إنائه، وينتظم في هذا الإطار كل ما يصلح أن يكون قرينة على تحديد المراد من الكلام. وأما بالنسبة إلى استكشاف مراد غير الشارع، فيضُم "كل ما يرجع إلى أبواب الإقرارات، والوصايا، والشروط، والوقف وغيرها، إذا استُعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية، سواء كان العرف عاماً أم خاصاً"(١).

نستكشف مما سبق بيانه في أقسام العرف ومجالات استعماله، أنّ العرف ليس أصلاً في مقابل الأصول الأخرى، فبالرجوع إلى مجالات العرف نجد فيما يخص النقطة الأولى: أن الرجوع إلى العرف هو في الحقيقة رجوع إلى السنة بالإقرار، فهو حجة بإمضاء الشارع لبعضه، وهذا ليس إمضاءً لأصل العرف بل لأحكام عرفية خاصة كعقد الفضولي، أي أنّ الشارع لم يمضِ جميع ما لدى العرف؛ لأنّ فيه الصحيح وفيه الفاسد، بل أمضى أحكاماً عرفية خاصة.

وفيما يخص بالنقطة الثانية، والثالثة من مجالات العُرف، ـ أي تشخيص بعض المفاهيم، وتشخيص مراد المتكلم ـ، فإنهما تتصلان بتنقيح صغرى قياس الاستنباط أو صغرى موضوع الحكم الكلي أو ظهورات ألفاظ الكتاب، والسنة، أي تتصلان بتشخيص صغرى المسألة الأصولية، وتشخيص الصغريات الأصولية لا يُعتبر من الأصول في شيء،ـ عند أغلب الأصوليين ـ، ولهذا لا يكون العرف من هذه الجهة أصلاً من الأصول.

نعم، الأخذ بظهورات العرف هو من الأمور اللازمة،ـ حتى لو كانت مخالفة لما هو مذكور في معاجم اللغة كما قلنا في باب "أصول الفقه والنظريات

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢٣.

اللغوية" ـ، لأنّ العرف مرجع لتشخيص ظهورات الألفاظ، والظهور حجة بمقتضى سيرة العقلاء.

والمراد بالعرف المرجع، هو ما تعارف عليه عموم الناس أو أبناء المجتمع الممتد إلى زمن نزول الآية أو صدور الرواية؛ لكي يستطيع أن يكتسب مشروعيته من المعصوم.

ـ فلسفة العرف:

بعض الأمور لدى أهل العرف أقرها الشارع لموافقتها لأحكامه، فنستكشف مشروعيتها من إقراره لها، فما تعارف عليه الناس في نظام حياتهم من عادات، وأعراف لا يُعتبر دليلاً يُستكشف منه حكمٌ شرعي إلا بالإمضاء؛ لكون العرف منه ما هو صحيح ومنه ما هو فاسد كما في بعض الأعراف الجاهلية التي استأصلها الإسلام، فما أمضاه الشارع يكون حجة كوضع الديّة على العاقلة، وما لم يُمضه لا يكون حجة كالعقد الربوي، وهذا يعني أنّ المعتبر هو بعض العرف وليس كلّه.

والعرف، ـ سواء كان عاماً أم خاصاً ـ، لا يمثل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط حتى لو أُنيط به تشخيص بعض المفاهيم، واستكشاف مراد المتكلم، وتنقيح ظهورات الألفاظ؛ لأنّ هذه الأمور تتصل بتشخيص صغرى المسألة الأصولية التي هي خارجة عن علم الأصول.

ح ـ القياس:

وهو أحد أشكال الاستدلال غير المباشر الذي تكلمتُ عنه في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية".

خ ـ الاستحسان:

لغة: "استحسنَ الشيءَ عدَّه حسناً، ومنه الاستحسان عند أهل الرأي"(١).

أصوليّاً: يقول الغزالي بأنّ للاستحسان معاني ثلاثة:

الأول: "وهو الذي يسبق إلى فهم ما يستحسنه المجتهد بعقله"(٢).

الثاني: وهو "دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره"(٣) أو هو "معنى خفي تضيق العبارة عنه"(٤).

الثالث: العدول بحكم مسألة عن نظائرها بدليل من الكتاب أو السنة(٥)، وقال الآمدي: "اختلف أصحاب أبي خنيفة في تعريفه بحده، فمنهم من قال: إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعدة العبارة عنه، ومنهم من قال: إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، ومنهم من قال: إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، وقال الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة مثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه هو أقوى، وقال أبو الحسين البصري*: هو ترك وجه من وجوه

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين، ج١، ص٤٣٨.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧١.

(٣) (م.ن)، ص١٧٣.

(٤) (م.ن)، ص٤٧٦.

(٥) (م.ن)، ص١٧٣.

* أبو الحسين البصري، هو رجل مشترك ما بين محمد بن علي الطيب، أبي الحسين البصري (٠٠٠ ـ ٤٣٦ هج / ٠٠٠ ـ ١٠٤٤ م)، أحد أئمة المعتزلة، متكلم، وأصولي، ولد في البصرة وتوفي ببغداد، وبين محمد بن عبد الله بن الحسن البصري الشافعي المعروف بابن اللبان، أبو الحسين (٠٠٠ ـ ٤٠٢ هج / ٠٠٠ ـ ١٠١١ م). (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج٦، ص ٢٧٥، معجم المؤلفين)، (وعمر كحالة، ج١٠، ص ٢٠٧).

الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ؛ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول"[١].

مرتكزات التعاريف:

إذا استقرأنا التعاريف السالفة الذكر، فسنجدها تركز على ما يلي:

١ ـ بعضها يعمد إلى العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو تخصص قياس بقياس أقوى منه استحساناً، وهذا في الحقيقة تعيين لأقوى القياسين، أي هو تعيين للقياس الحجة منهما؛ لأنهما ليسا في عرض واحد، بل أحدهما أقوى من الآخر.

٢ ـ وبعضها يأخذ بالدليل لمجرد استحسانه وانقداحه في نفس المجتهد حتى لو لم تُعرف حدود هذا الاستحسان أو الانقداح الذي لا تساعد عبارة المجتهد على إظهاره.

٣ ـ وبعضها يعمد إلى تقديم بعض الأدلة على بعضها الآخر استحساناً، أو تقديم أقوى الدليلين الذي يكون طارئاً على الدليل الآخر، أي هناك دليلان وهما:

- إما أن يكونا معاً لفظيين.
- وإما أن يكون أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي.
- وإما أن يكونا معا غير لفظيين.

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٥٦.

- تحليل الاستحسان:

إذا كان الدليلان كلاهما لفظيين، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر إما أن يكون لتزاحمهما أو لتعارضهما، ـ تكلمت في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" عن موجبات التزاحم، والتعارض، ومرجحات كل منهما ـ، فإذا لم تتوفر مرجحات التعارض أو التزاحم كُلاً أو بعضاً، فالقاعدة تقتضي إما التخيير أو التساقط بحسب مقتضى المسلك الذي يذهب إليه كل مجتهد.

وأما إذا كان أحد الدليلين لفظياً والآخر غير لفظي، فإنّ الدليل اللفظي يُقدَّم على الدليل غير اللفظي؛ لحكومة الدليل اللفظي على غيره من الأصول الأخرى.

وأما إذا كان الدليلان معاً غير لفظيين، فإما أن يكونا في رتبتين مختلفتين كالاستصحاب وأصل البراءة، فيُقدَّم الاستصحاب على البراءة؛ لأنه أقوى من لاحقه، وإما أن يكونا في رتبة واحدة، ولكنّ أحدهما أقوى دلالة من الآخر كما في القياس المستنبط العلة، حيث يُقدّم القياس ذو العلة على غيره؛ وهذا التقديم فيه تشخيص للحجة منهما، وإما أن يكون كلا الدليلين متساويان في الرتبة والتعارض بينهما مستحكم، فيتساقطان ويُرجَع إلى الأدلة اللاحقة لهما في الرتبة، أو يُتخير بينهما على مبنى الذين يذهبون إلى التخيير.

حجية الاستحسان: اختلف الأصوليون في حجية الاستحسان، "فقال به أصحاب أبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وأنكره الباقون حتى نُقل عن الشافعي أنه قال: من استحسن فقد شرّع"[1]، "وقال مالك: إنه تسعة أعشار العلم"[2]،

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٥٦.

(٢) الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، ج٣، (د.م)، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)، ص٤٧٩.

وقال الغزالي: "الأصل الثالث من الأصول الموهومة: الاستحسان، وقد قال به أبو حنيفة، وقال الشافعي: من استحسن فقد شرّع ... [ويتابع الغزالي كلامه فيقول]: ولم يرد فيه سمع متواتر، ولا نقل آحاد، ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد، فإن جعل الاستحسان مدركاً من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب، والسنة، والإجماع، وأصلاً من الأصول لا يثبت بخبر الواحد..."[1]، أي أن الاستحسان، ـ وبناء على رأي الغزالي ـ، لا يشكل دليلاً في مقابل الكتاب، والسنة، والإجماع، بينما يرى العاملون بالاستحسان،ـ كما أظهرت تعاريفهم له ـ، بأنه دليل يستدل به.

ـ تطبيق أصولي على الاستحسان:

ينقل الغزالي في كتاب المستصفى في علم الأصول عن أبي حنيفة بأنه قال: "إذا شهد أربعة على زنا شخص، لكن عيّن كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال: زنى فيها، فالقياس أن لا حدّ عليه، لكننا نستحسن حده..."[2]، ومن أمثلة العدول بحكم مسألة عن نظائرها بدليل من الكتاب، ما لو قال شخص: "لله عليّ أن أتصدق بمالي، فالقياس لزوم التصدق بكل ما يُسمى مالاً، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ...﴾[3]، ولم يُرِد إلا مال الزكاة"[4].

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧١.

(٢) (م.ن)، ص١٧٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية (١٠٣).

(٤) الغزالي، (م.س)، ص١٧٣.

د ـ المصالح المرسلة:

المصلحة: يعرفها الغزالي بقوله: هي "في الأصل [عبارة] عن جلب منفعة أو دفع مضرة"[١]، ويضيف موضحاً: "ونعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع في الخلق خمسة وهي: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة..."[٢]، فالمصلحة لها جانبان: جانب إيجاد المنفعة، وجانب دفع المفسدة.

المرسل: وهو الذي لم يشهد له الشرع بحكم ينطبق عليه، أي أنه مسكوت عنه لدى الشارع، فهو ليس معتبراً، ولا منصوصاً عليه، ولا هو ملغى، ولكن يحتوي على وصف مناسب لتشريع حكم يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة.

وللمصلحة في ذاتها مراتب بالإضافة إلى شهادة الشرع:

- مرتبة شهد الشرع لاعتبارها، وهي المصالح المعتبرة.
- ومرتبة شهد الشرع ببطلانها، وهي المصالح الملغاة.
- ومرتبة لم يشهد الشرع لا ببطلانها ولا باعتبارها، وهي المصالح المرسلة.

ـ **المصالح المعتبرة**: وهي التي شهد الشرع لاعتبارها وشرّع لها أحكاماً،

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧٣.

(٢) (م.ن)، ص١٧٣.

ومثاله: تشريع الجهاد لحفظ الدين، والقِصاص لحفظ النفس، وحد الشرب لحفظ العقل، وحد الزنا والقذف لحفظ النسل، وحد السرقة لحفظ المال، "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح"(١).

ويرجع حكم هذه المصالح إلى القياس؛ لأنّ القياس قائم على أساس المصالح المعتبرة المرتبطة بعللها وجوداً وعدماً، فإذا كان هناك واقعة ما لم ينص الشارع على حكمها، وكانت علة هذه الواقعة تساوي علة واقعة أخرى نصَّ الشارع على حكمها، فإنّ القائس يعمل على إثبات حكم الواقعة الأصل في الواقعة الفرع؛ للعلة المشتركة، وهذا ما عبر عنه الغزالي بالقول: "هو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع... فإنه اقتباس كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة..."(٢).

ـ **المصالح الملغاة**: وهي التي شهد الشرع ببطلانها؛ ولهذا لا يصح بناء الأحكام عليها كما في قوله تعالى: ﴿... وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ...﴾(٣)، فإنّ الأموال الناتجة من عقود البيوع صحيحة باستثناء العقد الربوي فإنه باطل وملغى بنظر الشارع.

ـ حجية المصالح المرسلة:

تُعتبر الأمور العبادية أموراً توقيفية لا مجال للاجتهاد والرأي فيها، وأما

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧٣.

(٢) (م.ن)، ص١٧٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة،الآية (٢٧٥).

المعاملات، فقد اختلف العلماء السنة في جواز العمل بالمصالح المرسلة فيها بين مؤيد، ومعارض.

يقول الآمدي في ذلك: "اتفق الفقهاء من الشافعية، والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك [بالمصالح الغريبة]... إلا ما نقل عن مالك أنه يقول بها..."[١]. في الأمور الفقهية، هناك اجتهادات على أساس المصلحة المرسلة، ومثاله: قال بعض فقهاء الشافعية: "يجوز إتلاف شجر الكفار وبنائهم؛ لحاجة القتال والظفر بهم، وكذا الحيوان..."[٢].

وقال بعض فقهاء الأحناف: إذا قال الرجل لزوجته: "أنت طالق ثلاثاً إذا أعطيتني ألفا أو متى أعطيتني ألفا، فهي امرأته على حالها حتى تعطيه ذلك؛ لأنه علّق الطلاق بشرط إعطاء المال، فلا يقع بدونه، فمعنى قوله: إذا أعطيتني،[أي] في الوقت الذي تُعطينني، وليس للزوج أن يمتنع منه إذا أتته به، [ولكنه] لا يجبر على القبول، فإذا وضعته بين يديه، طلقت، وهو استحسان، وفي القياس لا تطلق حتى يقبله الزوج..."[٣].

وقال بعض فقهاء الحنابلة: "لو اشترى مزوجة فوطئها الزوج، لم يمنع ذلك الرد، بغير خلاف نعلمه، فإن زوّجها المشتري فوطئها الزوج ثم أراد ردها بالعيب، فإن ذلك النكاح باقٍ، فهو عيب حادث، وإن زال، فحكمه حكم وطء السيد، وقد استحسن أحمد أنه يُمنع الرد..."[٤].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٠.

(٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هج، ص٨٤.

(٣) السرخسي، شمس الدين، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هج، ص١٨٤.

(٤) ابن قدامه، عبد الله، المغني، ج٤، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ص٢٤٠.

يقول الرعيني* في مواهب الجليل، "... إنّ مالكاً كثيراً ما يبني مذهبه على المصالح..."(١).

وعلى أي حال، فإنّ مالكاً، وأحمد(٢) ومَنْ تابعهما يذهبون إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الأحكام، وأنه يمكن الاستدلال به وبناء الحكم عليه فيما لا نص فيه ولا إجماع، بينما ذهبت الشافعية، والحنفية إلى عدم حجية الاستصلاح، ويفصّل الغزالي من الشافعية فيقول: "... كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود مهم من الكتاب، والسنة، والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومَنْ صار إليها فقد شرّع كما أنّ من استحسن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم بالكتاب، والسنة، والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يُسمى قياساً بل مصلحة مرسلة"(٣)، فما شهد له أصل من الحاجيات، والتحسينات يجري مجرى الضرورات، وإن لم يشهد له، فهو كالاستحسان، "وأما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين..."(٤).

* الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن حسين المعروف بالحطاب، أبو عبد الله، فقيه، وأصولي، وصوفي، أصله من المغرب، ولد بمكة (٩٠٢ هج /١٤٩٧م) واشتهر فيها، توفي بطرابلس الغرب (٩٥٤ هج / ١٥٤٧ م)، من تصانيفه: مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، ومتممة الأجرومية في علم العربية وغيرها. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١١، ص ٢٣٠).

(١) ج٧، تحقيق ذكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٥٥٩.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٨٣.

(٣) (م.ن)، ص١٧٩.

(٤) (م.ن)، ص٣٨٣.

مدرسة أهل البيت عليهم السلام: لا يقول علماء هذه المدرسة بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل القطع، بمعنى أنّ المصلحة المرسلة ليست أصلاً قائماً بذاته، بل تمثل صغرى حجية العقل، فالأحكام الشرعية تنشأ عن مجموعة من المصالح يريد الشارع تحقيقها، ومجموعة من المفاسد يريد الردع عنها، وملاكات الأحكام قابلة للاكتشاف على نحو الموجبة الجزئية في موارد المعاملات،ـ كما أوضحتُ في مسألة الملازمات العقلية في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" ـ ، وكما سيأتي بيانه في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، حيث يندرج تحت هذه المصالح:

أ ـ مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ لأنّ للأفعال حُسناً وقُبحاً ذاتيين، والعقل يستطيع أن يدرك هذا الحُسن والقبح الذاتيين، ولكن المصالح والمفاسد لا تتبع الحسن والقبح الذاتيين، فقد يكون الفعل قبيحاً كالكذب ولكن فيه مصلحة اصلاح بين المؤمنين، وقد يكون الصدق حسن ولكن فيه مفسدة وفتنة بين المؤمنين.

ب ـ مسألة الملازمات العقلية التي تكون الملازمة فيها ما بين حكم عقلي، وآخر شرعي.

ـ ضوابط المصالح المرسلة:

لإمكان استناد المسالك السنيّة الاستناد إلى المصالح المرسلة، لا بد من توفر عدد من الضوابط وهي:

١ ـ أن تكون المصلحة من قبيل المصالح الضرورية الكلية القطعية[١].

٢ ـ أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تخالف أصلاً من أصوله، ولا تنافي دليلاً من أدلة أحكامه، بل تكون المصلحة من جنس المصالح التي قصد الشرع إلى تحصليها[٢]، يقول الغزالي في هذا الصدد: "إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في أتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة"[٣].

ـ مقاصد الشريعة:

وهي لدى المسالك السنيّة عبارة عن الغايات أو الأهداف التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعه للأحكام المختلفة، حيث تمثل هذه الغايات مصالح العباد، وحفظ هذه المصالح، ودفع الضرر عنهم، والمصلحة: هي ما كان مصلحة في ميزان الشرع، وهذه المصالح بحسب الاستقراء ثلاثة أنواع: الضرورات، والحاجيات، والتحسينات:

أ ــ الضرورات: وهي المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس واستمرار المجتمع، بحيث إذا اختلّت، عمّت الفوضى واضطربت حياة الناس، وقد أطبقت الشرائع السماوية على حفظها، ورعايتها، والمحافظة عليها، يقول الغزالي: "وتحريم تفويت الأصول الخمسة، ـ [الآتي ذكرها] ـ، والزجر عنها

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٠.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص١٦٠.

(٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٩٩.

يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق؛ ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم القتل، والكفر، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر"[١]، أي أنّ الأصول الخمسة التي يتكلم عنها الغزالي هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فهذه الأصول حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب، فلحفظ الدين شرّع الشارع رد الاعتداء عنه، وأوجب الجهاد لصد الغزاة والمعتدين، والعقوبة للمرتد عن الدين، وقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدعة والمشكك فيه.

ولحفظ النفس أباح أنواع الأطعمة وحرّم أخرى مضرة بها، وحرم تعريضها للتهلكة، وأوجب القِصاص حفظاً لها.

ولحفظ العقل أوجب الحد على شارب الخمر، ولحفاظ النسل حرّم الاختلاط، والزنا، وأوجب الحد على الزاني، والقاذف، وحرّم الإجهاض إلا للضرورة.

ولحفظ المال أمضى الكثير من المعاملات العرفية بعد أن قرنها بقيود، وشرائط معينة، وحرّم أخرى كالتجارة الربوية، وحرّم السرقة وحدّ السارق بها، وحرّم إتلاف مال الغير وأوجب ضمان ما يتلفه عن قصد، وأوجب الحجر على السفيه... الخ[٢].

ولهذه الضرورات مكملات من مصالح كتشريع الأذان تكملة لفريضة

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧٤.

(٢) (م.ن)، ص١٧٤.

الصلاة، وتشريع الكفاءة بين الزوجين؛ ليكون ذلك أدعى لحسن العشرة ودوام الإلفة بينهما، وحرّم الزنا حفظاً للنسل، وحرّم ما يفضي إليه من الخلوة بالمرأة الأجنبية، والنظر إليها بريبة وشهوة، وسفر المرأة منفردة من غير محرم، كما وحرّم القليل من الخمر وإن لم يسكر؛ سداً لذريعة مفسدة الإسكار بشرب الكثير.

ب ـ **الحاجيات**: وهي التي تقع في رتبة الحاجة من مصالح كتشريع أحكام البيع، والإجارة، وتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير.

وللحاجيات مكملات من المصالح كجعل الدية على العاقلة؛ تخفيفاً على القاتل خطأ، حيث شرعها منجّمة على القادرين على أدائها.

ت ـ **التحسينات**: وهي "ما لا ترجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن تقع موقع التحسين، والتزيين، والتيسير للمزايا الزائدة، ورعاية أحسن المناهج في العبادات، والمعاملات"[(١)] كتحري الوسط في إنفاق مال الصدقات، والإتيان بالنوافل إكمالا للعبادات.

شروط المقاصد:

١ ـ أن تُعرف بأدلة قطعية، ولم يُعلم الإعراض عنها زمن الصحابة[(٢)].

٢ ـ أن يكون المعنى مناسباً للحكم، مطرداً "من أحكام الشرع ... فهو

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧٤.

(٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص٤٦٧.

مقول به وإن لم يشهد له أصل معين"[1]، بمعنى أن تكون المصلحة معروفة ولو بأصل غير معين، ولم يعارضها معارض مقطوع به.

ثمرات تقسيم المقاصد إلى ضرورات، وحاجيات، وتحسينات:

١ ـ عند تزاحم مصالح الأنواع الثلاثة الضرورات، والحاجيات، والتحسينات مع بعضها البعض، فإنه يقدم الأهم منها على المهم كتقديم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، ومثاله: ضرورة الجهاد في سبيل الله دفاعاً عن الدين، والعِرض، والمال عند دهم الأعداء للديار الإسلامية، فالجهاد أهم من الضّن بالنفس إذا كان لأجل حفظ هذه الضرورات، ورد الأعداء.

٢ ـ حكومة بعض الأدلة على بعضها الآخر ـ عند الإمامية ـ، كحديث الضرر، حيث يكون ما شُرّع من أحكام أولية لرعاية مصالح معينة، هو مرتفعاً عن المكلف إذا كان ضرريّاً؛ لأنّ الضرر معناه النقص في المال أو العرض أو البدن، وكلا الأمرين المصلحة والضرر من الأمور المتضادة، فيجري فيهما أحكام التضاد، ويكون معنى حكومة حديث الضرر: أنّ الضرر رافع للأحكام الأولية بالأحكام الثانوية عن موضوعاتها، كإباحة كشف العورة للضرورة وإن كان يجب سترها بمقتضى الأحكام الأولية، وكتناول الميتة، وشرب الخمر لحفظ النفس بقدر الحاجة عند الضرورة وإن كان يجب الامتناع عنها بمقتضى الأحكام الأولية.

ـ فلسفة المصالح المرسلة:

يعتقد القائلون بالمصالح المرسلة بوجود مصالح أو مفاسد وراء تشريع

(١) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص٤٦٧.

الأحكام، يلازمها غايات ومقاصد يريد الشارع تحقيقها في الأمور التي لا نص فيها، فالعقل يملك قدرة اكتشاف العلة المناسِبة للأمر الذي ليس فيه نص، وبالتالي فبالإمكان تشريع حكم مناسب له يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة. وهنا مسألة ينبغي ملاحظتها وهي:

أنّ القائلين بإمكانية وقدرة العقل على اكتشاف علل الأحكام يذهبون باتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه مالك، وأحمد[1] ومَنْ تابعهما ممن يذهبون إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الأحكام، وأنه يمكن الاستدلال به وبناء الحكم عليه فيما لا نص فيه، ولا إجماع، يقول الآمدي: الأشبه بأنّ مالكاً قال بالمصالح القطعية[2].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي سلكه الغزالي ومَنْ تبعه، حيث ذهبوا إلى القول بأنّ استفادة المصلحة إنما يكون من النصوص والقواعد العامة التي ترجع إلى الكتاب، والسنة، والإجماع، إما بنحو القطع أو بنحو مناسب للحكم ما لم يعارضه معارض مقطوع به.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي سلكه علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، حيث يعتبر هذا الاتجاه أنّ حصر المصالح بالكتاب، والسنة، والإجماع لا دليل عليه؛ لأنّ العقل بإمكانه وعلى نحو الموجبة الجزئية أن يتوصل إلى الكشف

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٨٣.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٠.

عن الأحكام نحو القطع أو اليقين، ومثاله: وإدراك الملازمات ما بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية المستلزمة لإدراك الأحكام الشرعية بنحو القطع، فالعقل قادر على استكشاف الأحكام ظاهراً بهذا النحو، بمعنى أنّ ما قاله أئمة أهل البيت عليهم السلام من أنّ "... **دين الله لا يُصاب بالعقول**..."، هو مختص بالأحكام الواقعية وملاكاتها، وبما يفيد الظن بدون دليل، وما دونه من مراتب تتبع الحدس الشخصي، أو التي تعمل على استنباط الأحكام وعللها بالأسلوب الذي نهى عنه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

بالنسبة للأمور العبادية، هي من الأمور التوقيفية التعبدية المحضة، وهي مشمولة لعموم أن "...**دين الله لا يصاب بالعقول**..."، وأما المعاملات، فبعضها خارج عن هذا العموم؛ لأنه لا تعبد في الأمور السياسية التي لا حكم فيها محدداً، أو الإدارية، أو الاقتصادية التي لا حكم فيها محدداً، أو الاسروية التي لا حكم فيها محدداً، أو الاجتماعية كذلك، فالوقوف على حرفية النص إنما يكون في العبادات وبعض المعاملات، سواء عرفنا المصلحة من ورائها أم لم نعرفها، وأما فيما لا نص فيه، فالتماس الأحكام فيه يكون مبنياً على قواعد أصولية مدعّمة لاستنباطها؛ باعتبار أنّ أصول الفقه هو أدلة الفقه، وهذا الأمر فيه مجال واسع لولاة الأمر من الفقهاء، والحُكّام لتحريك الأحكام الشرعية بما يتماشى مع النمو العلمي، والتطور الحضاري المستمر للحضارة الإنسانية؛ مما يجعل هذه الأحكام تلبي مقتضيات الزمان، والمكان، ومثاله في الأمور الأسروية: إذا كانت المربية للطفل لا تملك إلا ثوبا واحدا تلبسه، وكان لها مولود

يبول عليها، فكيف تصنع بذلك الثوب (؟)، وكيف تتصرف إزاء ذلك (؟).

تجيب الروايات عن ذلك بالقول: في رواية ابن أبي حفص* "عن أبي عبد الله عليه السلام**: **سُئِل عن امرأة ليس لها إلا قميص واحد، ولها مولود، فيبول عليها، كيف تصنع(؟)، قال: تغسل القميص في اليوم مرة**"[1].

تحدث السيد الكلبايكاني رحمه الله*** عن دلالة هذه الرواية، وإمكانية تعدية الحكم من المربية إلى المربي للطفل حيث قال: "إن مناط الحكم في المرأة المتصدية لتربية المولود موجود في المربي أيضا، فيمكن أن يكون التعبير بالمرأة من باب المثال لا الاختصاص، والأوجه هو... التعدي من مورد الرواية"[2].

والواضح من هذا المثال ومِن عشرات الأمثلة الموجودة في الفقه الإمامي، أنّ علماء هذه المدرسة لم يغفِلوا عن مناط الحكم، بل استخدموه لتعميم أو تضييق دائرة الأحكام إذا كانت عللها عامة أو ضيقة، كما في تعميم الإمام الخميني رحمه الله أدوات تنفيذ القصاص حيث يقول: "... ولا يبعد الجواز بما هو

---

* ابن أبي حفص، محمد بن عمرو بن عبيد الأنصاري القطان الكوفي، قيل إنه كان يُعدل بألف رجل، مات سنة ست وسبعين ومائة. (رجال الطوسي ، الشيخ الطوسي ، ص ٢٩٠).

** جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، ولد ١٧ ربيع الأول (٨٣ هج)، واستشهد ٢٥ شوال (١٤٨ هج)، دفن في البقيع، وهو الإمام السادس لدى الإمامية، وابن الإمام محمد الباقر، ووالد الإمام موسى الكاظم. اشتهر بكثرة من تلقى عليه العلم حتى بلغ مجموع تلامذته أربعة آلاف تلميذ، وإليه يعزو انتشار المذهب الامامي الإثنا عشري بشكل كبير.

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٠٤.

*** محمد رضا الموسوي الكلبايكاني، عالم، وفقيه، وأصولي، ومرجع ديني، عاش في فترة السبعينات من القرن العشرين ميلادي، له عدد من المؤلفات منها: الحدود، والتعزيرات، والطهارة وغيرها

(٢) الكلبايكاني، كتاب الطهارة، ج١، قم، دار القرآن الكريم، (د.ت)، ص٣٣٢.

أسهل من السيف كالبندقية على المخ، بل وبالاتصال بالقوة الكهربائية..."[1].

فالعلة إذا كانت مدركة بالإدراك القطعي من العقل، وكان الموضوع الذي ثبت له الحكم المذكور في الرواية من باب المثال لا الحصر، وثبت ذلك عند المجتهد، فيمكن للفقيه تعدية الحكم من الموضوع الأصل إلى المصاديق الأخرى المساوية للموضوع الأصل، فيثبت الحكم فيها؛ لكون المناط فيها واحداً.

والواضح مما سبق بيانه، أنّ الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر تتقاطع فيما بينها بالعمل بالمصلحة المقطوع بها، وكذلك الحال في تنقيح صغرى الدليل العقلي بطريق العقل.

ذ ـ سد الذرائع:

أ— **لغة**: الذريعة:الوسيلة، وقد تذرّع فلان بذريعة، أي توسل، والجمع الذرائع[2].

غلب إطلاق إسم الذرائع على الوسائل المفضية إلى المفاسد حتى إذا قيل: هذا من باب سد الذرائع، أي من باب منع الوسائل المؤدية إلى مفاسد.

والمفهوم من سد الذرائع أنها تركز على الأفعال، والأقوال، أي أننا عندما نقول: منع الوسائل، يكون المراد منه منع الأفعال، والأقوال المؤدية إلى مفاسد.

ب ــ **اصطلاحاً**: اختلفت تعريفات سد الذرائع بين الأعلام، ومثاله:

---

(١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ج٢، ط٢، قم، دار الكتب العلمية، ١٣٩٠ هج، ص٥٣٥، مسألة (١١).

(٢) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص١٧١١.

يُعرِّفها الشاطبي بقوله: هي "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"(١)، ويُعرِّفها الشوكاني* بالقول: "الذريعة: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويُتوصَّل بها إلى فعل المحظور"(٢)، ويُعرِّفها الدمشقي** بالقول: "ما ظاهره مباح ويُتوصَّل به إلى محرم"(٣).

والظاهر من هذه التعاريف، أنّ الذرائع تتركز على الوسائل المباحة المفضية إلى مفاسد، وهي على أنواع:

النوع الأول: الوسائل الموضوعة للمباح ويُحتمل أنها تُفضي إلى مفسدة، ولكن مصلحتها أرجح من مفسدتها ككلمة حق تُقال عند سلطان جائر، وقبول خبر المرأة في انقضاء عدتها أو عدم انقضائها مع احتمال عدم صدقها، وقبول خبر الواحد العدل مع احتمال عدم ضبطه، ولما كانت المصلحة في هذه الأمور راجحة ومفسدتها مرجوحة، فإنه لا يُعتد بالمرجوح مع وجود الراجح.

---

(١) الغرناطي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ج٤، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، (د.ت)، ص١٩٩.

* الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فقيه من علماء اليمن، من أهل صنعاء، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن (١١٧٣هج / ١٧٦٠م)، ونشأ بصنعاء، وولي قضائها سنة(١٢٢٩هج)، ومات حاكماً بها (١٢٥٠هج / ١٨٣٤ م). كان يرى تحريم التقليد، له ١١٤ مؤلفا منها: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، والدرر البهية في المسائل الفقهية، وفتح القدير، وإرشاد الفحول وغيرها. (الأعلام ، خير الدين الزركلي، ج ٦، ص ٢٩٨).

(٢) محمد بن علي محمد، إرشاد الفحول، تحقيق محمد سعيد البدري أو مصعب، ط١، (د.م) دار الفكر، ١٩٩٢م ص٤١١.

** الدمشقي، عبد القادر بن احمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحيم الدومي المعروف بابن بدران، فقيه، وأصولي، وأديب، وناثر، وناظم، ومؤرخ، عاش بدمشق، وتوفي بها (٠٠٠ ـ ١٣٤٦ هج / ٠٠٠ ـ ١٩٢٧ م)، من مؤلفاته: منادمة الأطلال ومسامرة الخيال في تاريخ دمشق، والمدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل، وديوان شعر سماه: تسلية الكئيب عن ذكرى الحبيب وغيرها. (معجم المؤلفين ، عمر كحالة، ج ٥، ص ٢٨٣)

(٣) ابن بدران، عبد القادر، المدخل لابن بدران، تحقيق د. عبد الله التركي ، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هج، ص٢٩٦.

النوع الثاني: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة والتي لم يقصد فاعلها التوسل بها إلى مفسدة، ولكنها مفضية إلى مفسدة غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها كبيع السلاح لمن يُتيقن عدوانه به على الآمنين، وكإجارة العقار لمن يريد استعماله استعمالاً محرَّماً كاتخاذه محلاًّ للزنا أو للقمار.

النوع الثالث: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة إلا أنّ فاعلها استعملها وتوسل بها لغير ما وضعت له، فاستعملها في المفسدة كمن يتوسل بالبيع للوصول إلى الربا.

ت- أحكام الذرائع: اختلف العلماء في أحكام الذرائع:

١ ـ النوع الأول من الذرائع السالف الذكر متفق على حليته.

٢ ـ النوع الثاني والثالث،ـ أي ما كان إفضاؤه إلى المفسدة كثيراً، بحيث كانت مفسدته أرجح من مصلحته أو ما يؤدي إلى المفسدة من وسائل؛ لاستعمال فاعلها لها في غير ما وُضعت له ـ، مختلَف فيه بين العلماء:

أ ـ ذهب الحنابلة، والمالكية إلى منعها لإفضائها إلى مفسدة، حيث اعتبروا سد الذرائع أصلاً من أصول التشريع، ودليلاً تُبنى عليه الأحكام؛ لأن الشريعة جاءت لمنع ما فيه مفسدة راجحة، فسدّت وسائله والطرق المؤدية إليه، وأباحت ما فيه مصلحة راجحة باعتبار ما قُصد به من أفعال، فالوسائل معتبَرة بمقاصدها، فإذا كانت المقاصد مفسدتها راجحة، فوسائلها كذلك، وإذا

كانت المقاصد مصلحتها راجحة، فوسائلها كذلك[1].

ب ـ ذهب أبو حنيفة، والشافعي إلى عدم منعها[2]؛ لكونها مباحة، فإذا كانت مباحة، فلا تصير ممنوعة لاحتمال إفضائها إلى مفسدة ضرر، فالأصل في محتمل الضرر الإباحة.

يتضح مما سبق، أنّ بين سد الذرائع والمصالح المرسلة علاقة مشتركة، فالقائلون بسد الذرائع يعتبرونها مانعة للوسائل المؤدية إلى مفاسد، ومبيحة لما فيه مصلحة راجحة، والمصالح المرسلة تحتوي على علة أو وصف مناسب لتشريع حكم يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة، فَمَنْ أخذ بالمصالح المرسلة،ـ كالمالكية، والحنابلة-، فإنهم يعملون بسد الذرائع إذا أدت إلى مفسدة، وبفتحها إذا أدت إلى مصلحة راجحة.

رأي الإمامية في سد الذرائع: تندرج الذرائع في أصول الفقه الإمامي ضمن مسألة مقدمة الواجب[3]، والتي تندرج بدورها ضمن مباحث الملازمات العقلية،ـ كما قلنا في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" ـ، فمقدمة الواجب تابعة في حكمها لحكم ذيها، وفيها اتجاهان:

أ ـ اتجاه يعتبرها من صغريات حكم العقل وليست أصلاً برأسه، حيث يُستكشف حكم المقدمة من خلال حكم ذي المقدمة بقاعدة الملازمة بينهما.

ب ـ واتجاه آخر يعتبرها من صغريات دليل السنة، حيث يُستكشف حكم

(١) البهودي، منصور بن إدريس، كشف القناع، ج١، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢ هج، ص٤٤٠.

(٢) محمد بن علي محمد، إرشاد الفحول، ص٤١١-٤١٢.

(٣) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٠٩.

المقدمة من خلال حكم ذي المقدمة عن طريق الملازمات اللفظية، أي من خلال الدلالة الالتزامية بدعوى: أن اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدمة الصلاة.

وفي سد الذرائع تكون الوسائل هي المقدمة، وما تفضي إليه هو ذي المقدمة.

ر ـ الاجتهاد:

أ ـ حجية رأي المجتهد:

تكاد تتفق كلمة الأعلام على حجية رأي المجتهد، ولزوم عمله برأيه وعدم جواز رجوعه إلى الغير؛ والسر في ذلك: أنّ الحجية من اللوازم العقلية القهرية لطريقة العلم؛ لأنّ المجتهد إذا أعمل ملكته وانتهى إلى رأي، فإنّ رأيه إما أن يستند إلى علم وجداني أو تعبدي، وإما إلى أصول شرعية أو عقلية؛ ولهذا لا يُقال له: لا يسوغ لك أن تعمل برأيك وعليك الرجوع إلى الغير واستشارته فيما تراه حاصلاً لديك من رأي.

الدليل على جواز عمل المجتهد برأيه:

١ ـ ﴿... فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾(١).

٢ ـ السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم.

والمسألة كذلك في المجتهد المتجزئ فيما اجتهد به من رأي؛ لأنّ الحجية من لوازم العلم القهرية، وأما فيما لا رأي له به، فالظاهر من سيرة العقلاء أنه

(١) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية (٤٣).

إذا كان قادراً على إعمال ملكته؛ لتوفر أدوات البحث لديه، فهو غير معذور في ترك إعمالها؛ لعدم انطباق عنوان الجاهل عليه، وأما إذا لم يكن قادراً على إعمال ملكته في الاستنباط، فهو مصداق لعنوان رجوع الجاهل إلى العالم.

وبناء عليه: يجوز للمجتهد الإفتاء على طِبْقِ ما توصل إليه من رأي، حيث تكون فتواه إخباراً لما يراه من حكم أو وظيفة عملية.

ب ـ رأي المجتهد فيما لا نص فيه:

اختلف أعلام الأصول في الواقعة التي لا نص فيها، فذهبوا في اتجاهات متعددة:

١ ـ التصويب الأشعري:

في الواقعة التي لا نص فيها، يعتقد الغزالي ومحققو المصوِّبة بأنه ليس هناك حكم معين فيها ليُطلب بالظن، "بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه..."[1]، أي أنّ حكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده[2]، واجتهاد المجتهد في هذا المسلك يصيب الواقع وعلله التي ينشأ عنها الحكم، ويؤكد الغزالي ذلك بالقول: "أما من قال [بأن] كل مجتهد مصيب، فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطئ أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهد ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ، ولكنه في الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه، وإن كانت أدلة ظنية"[3].

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٥٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٨٣.

(٣) الغزالي، (م. س)، ص٣٠٦.

ـ تحليل نظرية التصويب عند الأشاعرة:

قلنا سابقاً في مسألة القطع الموضوعي بأنّ الحكم الشرعي يقطع أربع مراحل لكي يصل إلى المكلف، وهي:

١ ـ مرحلة الاقتضاء: وهي المرحلة التي يوجد فيها المقتضي للحكم أو الملاك الذي ينشأ عنه الحكم وهو المصلحة أو المفسدة.

٢ ـ مرحلة الإنشاء (التشريع): وهي مرحلة جعل الحكم وتشريعه لموضوعه المفروض وجوده على نهج القضية الحقيقية، حيث تكون موضوعات الأحكام حاضرة لديه تعالى، فهو عالم بها، وبما فيها من مصلحة أو مفسدة، ومع حضورها لديه، يجعل عليها أحكاماً تناسبها ناشئة عن عللها الواقعية.

٣ ـ مرحلة الفعلية (التبليغ): وهي مرحلة تحريك الحكم من مرحلة الجعل إلى مرحلة الفعلية؛ تبعاً لوجود موضوعه فعلاً في الخارج، والذي يحرك هذا الحكم ويبلّغه للناس هو النبي.

٤ ـ مرحلة التنجيز: وهي مرحلة وصول التكليف إلى المكلف وتنجُّزه عليه إما بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدي.

وبناء على هذه المراحل الأربع التي يقطعها الحكم حتى يصل إلى المكلف، يمكن تحليل نظرية التصويب الأشعرية كما يلي:

أولاً: إنّ الواقعة التي لا نص فيها ليس لها عند الله حكم معين ليُطلب بالظن؛ نتيجة عدم وجود علة أو ملاك ينشأ عنه الحكم في مرحلة الاقتضاء.

ثانياً: إنّ العلة الواقعية في مرحلة الاقتضاء تتعين بظن المجتهد، فيجعل

الله الحكم على أساس تلك العلة تبعاً لرأي المجتهد، أي أنّ المجتهد يملأ الفراغ الذي هو عند الله في خصوص تلك العلة، والله يجعل الحكم على تلك العلة تبعاً لإرادة المجتهد لا محالة، ثم يلعب المجتهد دور المحرك، والمبلغ لذلك الحكم من عند الله إلى المكلف على الواقعة التي لا نص فيها، أي يحرك الحكم من مرحلة الجعل إلى مرحلة الفعلية مثلُه مثل النبي في ذلك، وهذا يعني أنّ نظرية التصويب الأشعرية أوكلت للمجتهد مهمة إيصال الحكم إلى المكلف أو إلى الواقعة التي لا نص فيها، فإذا بلغ الحكم المكلف أو الواقعة التي لا نص فيها عن طريق المجتهد، تَنجَّز على المكلف العمل بالحكم(١).

ثالثاً: في التصويب الأشعري، ـ كما صوَّره الغزالي ـ، لا يعقل انكشاف خطأ المجتهد في تعيين علة الحكم عند الله فيما لا نص فيه؛ ولهذا يجزئ العمل بالحكم بعد ملء الفراغ من قِبل المجتهد عند الله بتعيينه للوصف أو علة الحكم ـ إذا أوصل المجتهد الحكم للمكلف، وأقام الدليل عليه وإن كانت أدلة ظنية.

٢ ـ التصويب المعتزلي:

يقول الغزالي: "وذهب قوم من المصوِّبة إلى أنّ [الواقعة التي لا نص فيها، هناك حكم واقعي معين فيها] يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، ولكن لم يُكلَّف المجتهد إصابته؛ فلذلك كان مصيباً [حتى لو] أخطأ ذلك الحكم المعيَّن الذي لم يؤمر بإصابته..."(٢)، والمصيب واحد، ومَنْ عداه **مخطئ**.

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٦٢.

(٢) (م.ن)، ص٣٥٢.

ـ تحليل نظرية التصويب عند المعتزلة:

أولاً: إنّ الواقعة التي لا نص فيها قد جعل الله عليها حكماً واقعياً معيناً في مرحلة الإنشاء؛ وهذا الحكم يأتي بعد مرحلة وجود المقتضي للحكم الذي ينشأ عنه الحكم، أي بعد وجود علة الحكم الواقعية عند الله.

ثانياً: إنّ الطلب للحكم عند المعتزلة يتوجه إلى المرحلة التي شُرِّع فيها هذا الحكم، وهي دون المرتبة التي يتوجه إليها التصويب الأشعري، حيث تفترض هذه النظرية بأنّ الحكم الواقعي موجود عند الله.

ثالثاً: المجتهد لم يُكلَّف إصابة ذلك الحكم المشرّع في مرحلة الإنشاء؛ لخفائه عليه؛ لذلك فهو مصيب في اجتهاده؛ لأنه مكلف بالاجتهاد حتى مع خفاء الحكم عليه أو عدم قدرته على إصابته.

رابعاً: بما أنّ المصيب واحد، ومَنْ عداه مخطئ عند المعتزلة، فلا مناص من القول بإجزاء العمل الذي يأتي به المجتهد وفق اجتهاده.

وقريب من هذا الرأي الاتجاه القائل: "... لا بد للطالب من مطلوب، وربما عبّروا عنه بأنّ مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى، والأشبه معيّن عند الله..."(١) بحيث لو نزل نصّاً لكان نصّاً على الأشبه.

وهذا معناه أن الواقعة التي لا نص فيها قد جعل الله لها حكماً معيّناً في مرحلة الإنشاء، والمجتهد يطلب ما يشابه هذا الحكم المعين عند الله لا أنه يطلب عين الحكم، ولكن لو نزل نص في الواقعة، لكان نصّاً على الأشبه.

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣٦٢.

اختلاف المصوّبة في الدليل:

١ ـ ما ذهب إليه مصوبة الأشاعرة، أنّ المجتهد يحتاج إلى إقامة دليل على رأيه وإن كان ظنيا[1]؛ باعتبار أنّ ظن المجتهد يُعيِّن الملاك الذي ينشأ عنه الحكم في مرحلة الاقتضاء، وهذا التعيين لذلك الملاك يحتاج إلى دليل يدل عليه.

٢ ـ وأما الاتجاهات الأخرى من المصوبة، فاتجهت نحو مرحلة الجعل والإنشاء، حيث فرضت وجود حكم مجعول من قبل الله، ولكن اختلفوا في إصابته أو عدم إصابته، وأما الدليل الذي يدل على ذلك الحكم:

أ ـ فمنهم من قال بأنه لا دليل على وجود الحكم في مرحلة الجعل والإنشاء "وإنما هو مِثلُ دفين يُظفَر به... بحكم الاتفاق، فمَنْ ظفر به، فهو مصيب، ومَنْ لم يصبه، فهو مخطئ"[2]، ولكن فيما لو ظفر به بالاتفاق، فما الدليل على أنه هو حكم الله في الواقعة (؟)، اليس هذا تكليفاً بغير المقدور (؟).

ب ـ "ومنهم من قال بأنّ عليه دليلاً، ولكن اختلف هؤلاء:

١ ـ فمنهم من قال بأنه قطعي، ـ أي الدليل ـ، ثم اختلف هؤلاء:

أ ـ فمنهم من قال بتأثيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به كأبي بكر الأصم*،

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٥٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٨٣.

* أبو بكر الأصم، عبد الرحمن بن كيسان (... ـ ٢٢٥ هج /... ـ ٨٤٠ م)، فقيه معتزلي مصر، كان يخطئ عليا عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله، هو من طبقة أبي الهذيل وأقدم منه، وله عدة مؤلفات. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٣، ص ٣٢٣).

وابن عليّة* وبشر المريسي**.

ب ـ ومنهم من قال بعدم التأثيم؛ لخفاء الدليل وغموضه، فيكون معذوراً.

٢ ـ ومنهم من قال بأنه ظني، فمَنْ ظفر به، فهو مصيب وله أجران، ومَنْ لم يصبه فهو مخطئ وله أجر واحد، وهذا مذهب ابن فورك*** وغيره[1].

٣ ـ التخطئة والتصويب:

وهو اتجاه ذهبت إليه الإمامية في الأحكام العقلية، والأحكام الشرعية،

* ابن علية، هو مشترك بين إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، أبو إسحاق، ـ (الابن)،(١٥١ ـ ٢١٨ هج / ٧٦٨ ـ ٨٣٣ م)، (من رجال الحديث، كان جهميا يقول بخلق القرآن، جرت له مع الإمام الشافعي مناظرات، وله مصنفات في الفقه، توفي ببغداد وقيل، بمصر) ـ، وبين إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي البصري، أبو بشر- (الأب)، (١١٠ ـ ١٩٣ هج / ٧٢٨ ـ ٨٠٩ م)، كوفي الأصل تاجر، ولي صدقات البصرة، ثم المظالم ببغداد في آخر خلافة هارون الرشيد، وتوفي بها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ٣٢/ ٣٠٧).

** بشر المريسي، بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي (٠٠٠- ٢١٨ هج / ٠٠٠- ٨٣٣ م)، فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يُرمى بالزندقة، وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وأوذي في دولة هارون الرشيد. (الأعلام ، خير الدين الزركلي، ج ٢، ص ٥٥).

*** ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، واعظ، وعالم بالأصول، والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة، توفي على مقربة منها فنقل إليها (٠٠٠- ٤٠٦ هج / ٠٠٠- ١٠١٥ م)، قتله محمود بن سبكتكين بالسم؛ لقوله: كان رسول الله ﷺ رسولا في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى، له كتب في أصول الدين، وأصول الفقه، ومعاني القرآن قريباً من مائة منها: مشكل الحديث وغريبه، والنظامي، والحدود، وأسماء الرجال، والتفسير، وغيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٦، ص ٨٣).

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

وأما الأحكام العقلية فتنقسم إلى أحكام عقلية وجدانية، وأحكام عقلية استكشافية:

أ ــ **الأحكام العقلية الوجدانية**: وهي التي يكون قوام الحكم العقلي فيها إدراك وتصديق ما هو ملائم للقوة العاقلة كما هو الحال عليه في سائر القوى الأخرى كالذائقة، والسامعة، والشامّة ونحوها، ويقابلها ما هو منافر للقوة العاقلة كما هو الحال عليه في سائر القوى الأخرى، فالتحسين والتقبيح العقليان كفكرة وجدانية لا يُتصور تطرق التخطئة إليها؛ باعتبارها إدراكاً وجدانياً؛ لأنّ الإدراكات الوجدانية لا واقع لها وراء كونها صفة وجدانية يحصل الانبساط والاشمئزاز الوجداني بواسطتها، والأفكار أو الإدراكات الوجدانية يمتنع خفاؤها على الوجدان؛ ولهذا يمتنع تطرق التخطئة إليها بل لا بد من الإلتزام فيها بالتصويب.

ب ــ **الأحكام العقلية الاستكشافية**: وهي التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها طريقاً إليها؛ باعتبارها أموراً واقعية كما في باب الملازمات العقلية، والتضاد، والتناقض ونحوها، فهذه المسائل يمكن أن يقع الخطأ في الإدراك والتصديق المبني عليها؛ لأنّ الملازمة بين شيئين أمر واقعي قد يدركها العقل فيحكم بها، وقد لا يدركها فيخطئ فيها، فيحكم بعدمها، وكذلك الاستحالة الواقعية، والمصلحة والمفسدة الواقعية، والحُسن والقبح الواقعيان ونحوها، والذي هو قابل للتخطئة وتطرق الشك إليه في هذه المسائل هو علة حكم العقل بالملازمة، أو باستحالة الشيء الواقعي، أو بالمصلحة والمفسدة الواقعيين، أو بالحُسن والقبح الواقعيين.

والملاحَظ على الأحكام العقلية الاستكشافية أنها على قسمين:

أحكام عقلية محضة كاشفة عن أمور واقعية، وأحكام عقلية كاشفة عن أحكام شرعية:

١ ـ الأحكام العقلية المحضة الكاشفة عن أمور واقعية: وهي الأحكام التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها كاشفاً عن أمور واقعية كمسألة إعادة المعدوم، حيث ذهبت جماعة إلى إمكانه، وأخرى إلى امتناعه، فالقول بالتصويب في هذه الأمور يؤدي إلى التناقض بينها؛ للزوم كون الشيء الواحد ممكناً، وممتنعاً.

٢ ـ الأحكام العقلية الكاشفة عن أحكام شرعية: وهي الأحكام التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها كاشفاً عن أحكام شرعية، وفحواها: أنّ الله سبحانه شرّع أحكاماً في الواقع ونفس الأمر ـ في مرحلة الإنشاء ـ، للأعيان، ولأفعال المكلّفين؛ باعتبارها حاضرة لديه تعالى، وهو عالم بها وبما فيها من مصلحة وما فيها من مفسدة. ومع حضورها لديه، لا بد وأن يكون قد جعل لها أحكاما تناسبها، حيث يشترك في هذه الأحكام العالم والجاهل بها، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنّ هذه الأحكام غير منجزة بالفعل في حق الجاهل القاصر حتى يعلم بها، ـ والمراد بالجاهل القاصر: هو الذي لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر عليها وقت جهله ـ، وتكون هذه الأحكام مستوعبة لجميع الأعيان، ولأفعال المكلّفين، وما الأمارات سوى طرق لتنجيز تلك الأحكام الواقعية ـ وبتعبير الشهيد الصدر: هي للحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية ـ، فإذا قامت أمارة على حكم عند المكلف، فإن ذلك

لا يغير في الواقع ونفس الأمر شيئاً، فالواقع باق على حاله، فإنْ أصابه المجتهد بواسطة الأمارة، فهو مصيب، وإن أخطأه، فهو مخطئ معذور، ويُسمى الحكم الذي قامت عليه الأمارة بالحكم الظاهري، حيث يمكن أن تخالف الأمارة الحكم الواقعي ولا توصل إليه؛ ولهذا إذا انكشف للمجتهد خطأ الأمارة أو الطريق الذي اعتمد عليه، فلا يبقى مجال للقول بإجزاء العمل الذي أتى به على طبق ما أدت إليه الأمارة الأولى من أحكام؛ لأنه لم يأتِ بشيء يسد مسد الحكم الواقعي المنجز عليه، فيبقى الواقع منجزا في حقه، ويكون ما أتي به من تكليف ليس هو المطلوب في مقام العمل والإفتاء.

وفي الموضوعات المستجدة فيما لا نص فيه بحسب الظاهر كبعض الأمور الإدارية، أو السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، فإنّ المجتهد يقوم باستنباط أحكامها الظاهرية طبقاً للمصالح والمفاسد الظاهرية عبر قواعد أصولية ضمن ضوابط أصّلها أو وجّهها أئمة أهل البيت عليهم السلام، أو بواسطة الملازمات العقلية، أو يجري فيها الأصول العملية.

تحليل نظرية التخطئة والتصويب:

أولاً: هناك أحكام واقعية في مرحلة الجعل والإنشاء ناشئة عن ملاكاتها الموجودة في مرحلة الاقتضاء، حيث شرّع الله هذه الأحكام لموضوعاتها على نهج القضية الحقيقية، فيصدق عليها حديث "**ما من واقعة إلا ولله فيها حكم حتى أرش الخَدش**..."(١)، أي أنّ المراد بهذا الحديث هو الأحكام الواقعية.

---

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٥٢.

ثانياً: هناك إمارات مجعولة من قبل الشارع وهي تمثل طُرُقاً للكشف عن الأحكام الواقعية، حيث يمكن لهذه الطُرُق أن توصل إلى تلك الأحكام، وقد لا توصل، فإن أوصلت للأحكام الواقعية، فهي غاية المرام، وإن لم توصل، فقد تعبدنا بها الشارع ظاهراً ونزَّلها منزلة العلم، حيث يجزئ العمل بها من قِبل المكلف؛ لأنّ المكلف يأتي بشيء يسد فيه تنزيلاً مسد الحكم الواقعي المنجز عليه، فإذا انكشاف خطأ العمل بتلك الأمارة لدى المكلف، فعليه العمل وفق مؤدى الأمارة الجديدة؛ لأنه لم يأتِ بشيء يسد مسد الحكم الواقعي المطلوب منه لدى الشارع.

ثالثاً: إنّ الأمارة التي قامت على حكم ظاهري لا تبدل شيئاً في الحكم الواقعي في مرحلة الجعل والإنشاء، فالواقع يبقى على حاله، فإذا أصابه المجتهد بواسطة الأمارة، كان مصيباً، وإن أخطأه، كان مخطئاً ولكنه معذور في خطئه؛ لأنه بذل الوسع.

رابعاً: بالنسبة للوقائع المستجدة التي لا نص فيها بحسب الظاهر كبعض الأمور الإدارية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، فإنّ المجتهد يتجه في استنباط أحكامها إلى القواعد الأصولية،ـ كما قلنا مراراً ـ، أي أنّ المجتهد في هذه النظرية يلعب دور المستنبط للأحكام من النصوص أولاً، فإن لم يجد، فإنه يرجع إلى القواعد الأصولية المؤصّلة ثانياً، أو إلى مسألة الملازمات العقلية، أو الأصول العملية المقبولة ضمن المنهج الأصولي الإمامي، والاحتياط في مورده هو سبيلٌ للنجاة على كل حال.

٤ ـ المصلحة السلوكية:

وهو مسلك الشيخ الأنصاري وآخرين، حيث سلك هذا الاتجاه طريقاً وسطاً بين القائلين بالتصويب وبين القائلين بالتخطئة، وهو كما يلي:

١ ـ أخذ من القائلين بالتخطئة التزامهم بجعل الطريقية للإمارات الموصلة إلى الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم، والجاهل.

٢ ـ وقال بالسببية على النحو التالي: أن الأمارة عندما تقوم على حكم معين، فإنها تخلق في متعلقه الخارجي مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع أو مفسدة مزاحمة لمفسدة الواقع، فتتغلب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحة الواقعية؛ للمزاحمة، ويبقى الحكم الناتج عن الأمارة؛ لأنّ جعل الحجية للأمارة هو السبب في تبدل مصلحة الواقع الذي يؤدي إلى تبدل الحكم تبعاً[1]، فإذا تبين خطأ الأمارة بعد ذلك، فإنّ الواقع باق على حاله غير مزاحَم بشيء، وبخطأ الطريق الاجتهادي، يتبين بأنه لم تفت على المكلف المصلحة الواقعية ولم يرتفع حكمها في حقه؛ ولهذا لا يجزئ العمل الذي أتي به وفق مؤدى الأمارة الأولى فعليه الإتيان بما يسد مسد الحكم الواقعي المنجز عليه.

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج٢، ص ٤٢٣.

الفصل الثاني

القسم الأول

الشك

كل ملتزم بالشريعة يعلم علماً إجماليّاً بأنّ لله أحكاماً قد شرَّعها ويجب على المكلف امتثالها، حيث يشترك في هذه الأحكام العالم والجاهل؛ ولهذا يجب على المكلف السعي إلى تفريغ ذمته من خلال تحصيله المعرفة بها وامتثالها، فإن كان مجتهداً، فعليه الفحص، والتقصي، واستفراغ الوسع في البحث عن الأدلة المثبتة لتلك الأحكام حتى المحتمَل منها، فإن وجدها فهو المطلوب، وإن لم يحصل إلا على جملة منها، وبقيت موارد يحتمل ثبوت التكليف الإلزامي فيها، وتعذَّر إقامة الحجة عليها، ـ إما لفقدان النص، أو لكونه مجملاً غير مفهوم، أو لكونه معارضاً بنص آخر يُسقِطُه عن الحجية ـ، فإنّ الأصوليين يقولون بوجوب رجوع المكلف إلى القواعد الأصولية، والأصول العملية عند الشك بالتكليف.

وسوف نتناول الشك الذي هو موضوع الأصول العملية هنا بشيء من التفصيل، ـ وقد تكلمنا عن بعضها فيما مضى ـ، فنقول: المشكوك على نحوين:

١ ـ إما أن يكون له حالة سابقة قد اعتبرها الشارع، فتكون هي مجرى للاستصحاب.

٢ ـ وإما أن لا يكون له حالة سابقة: وهذا له صور ثلاث:

أ ـ **الصورة الأولى**: أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يُعلم حتى بجنسه، وهذا مجرى لأصالة البراءة[1]؛ لأن الشك فيه هو شك بأصل التكليف.

ب ـ **الصورة الثانية**: أن يكون التكليف معلوماً بالجملة مع إمكان الاحتياط، وهذا مجرى لأصالة الاحتياط[2].

الصورة الثالثة: أن يكون التكليف معلوماً بالجملة ولا يمكن الاحتياط، وهذا مجرى لقاعدة التخيير[3].

وعلى جميع التقادير، إما أن يكون المشكوك به موضوعاً خارجياً ـ شبهة موضوعية ـ، كالشك بكون مائع معيَّن خلاً أو خمراً، وإما أن يكون متعلق الشك حكماً كليّاً ـ شبهة حكمية ـ، كالشك في كون التدخين من المفطرات للصوم، ولما كان تشخيص الشبهة الموضوعية من مهمات المكلف ـ المجتهد والعامي ـ، فإنّ ما يعني الأصولي في موارد الشك هو الحكم الكلي، أي أنّ نظره ينصبّ على الشبهات الحكمية بعد الفحص واليأس من الظَّفَر بالأمارة على الحكم الشرعي؛ لأنّ الأصول العملية لا مجال لجريانها مع الظفر بالأمارة

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص ٢٣٦.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٢٤٦.

(٣) (م.ن)، ج٢، ٢٣٦.

إلا في صورة القطع بإصابة الاحتياط للحكم الواقعي في أطراف العلم الإجمالي، فيقدم الاحتياط في هذه الحالة على الأمارات الظنية.

ـ الأصل العملي:

وهو مصطلح خاص بالأصوليين، وهو يقابل الدليل أو الأمارة،ـ كما لاحظنا سابقاً ـ، والمراد به: القاعدة التي تنتج وظيفة عملية للمكلف عند عدم وصول الحكم إليه، ويُسمى كذلك بالأصل الموصل، وينقسم بحسب الاستقراء إلى: الاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، والتخيير.

والجامع بين هذه الأصول الأربعة هو أنها وظيفة للجاهل بالحكم عند يأسه عن الكشف عن الحكم الواقعي بالعلم أو بالظن المعتبر، وأما الفرق بين الأصول نفسها، فيُعرف مما وقع عليه الشك.

ينصبّ الاهتمام على هذه الأصول الأربعة،ـ رغم كثرة عدد الأصول كأصل الطهارة، وأصل الصحة، وأصل الحرية في الإنسان، وأصل الولد للفراش... الخ ـ، بسبب كون هذه الأصول تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية في أغلب الأبواب الفقهية، وأما الأصول الأخرى، فهي تختص بباب دون آخر كأصالة الطهارة، فإنها تختص بباب الطهارة، وكأصالة الصحة في فعل النفس والآخرين المختصة بالشبهات الموضوعية وحدها، وأصالة الحرية في الإنسان التي لا تجري إلا في مسألة واحدة فقط، وكذلك الحال في أصل الولد للفراش.

أولاً ـ الاستصحاب:

لغةً: مصدر الفعل استصحب من صحب بزيادة الألف، والسين، والتاء في أوله، "واستصحبه: دعاه إلى الصحبة"[١]، و"استصحب الشيء لازمه، ويقال: استصحبه الشيء، سأله أن يجعله في صحبته"[٢].

اصطلاحاً: ذُكر للاستصحاب تعاريف متعددة في اصطلاح الأصوليين، حيث ورد في إعلام الموقعين: أنّ الناس قد تنازعوا في الاستصحاب، وهو: "استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً"[٣]، ويعرّفه آخر بقوله: هو "أن ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل... ما لم يوجد ما يغيره"[٤]، ويُعرِّفه ثالث بقوله:هو "دوام التمسك بالدليل حتى يأتي ما يغيره"[٥] أو"إبقاء ما كان على ما كان"[٦]، ويعرفه العلامة الحلي: بأنه "حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي"[٧]، ويُعرفه الأنصاري كالحنفية بأنه: "إبقاء ما كان على ما كان"[٨].

وللأصوليين الإمامية في الاستصحاب اتجاهان رئيسيَّان هما: اتجاه

(١) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢، ص١٤٠.

(٢) المعجم الوسيط، ج١، تحقيق معجم اللغة العربية، (د.م)، دار الدعوة، (د.ت)، ص٥٠٧.

(٣) الدمشقي، محمد بن سعيد الزرعي، إعلام الموقعين، ج١، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ م، ص٣٣٩.

(٤) محمد بن علي محمد، إرشاد الفحول، ص٣٩٦.

(٥) الصنعائي، محمد بن إسماعيل الأمير، إجابة السائل شرح بقية الأمل، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، ص٢١٦.

(٦) (م.ن)، ص٢١٦.

(٧) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٥.

(٨) الأنصاري، مرتضى، حاشية على القوانين، (د.م)، (د.ت)، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ص١٩.

القدماء، واتجاه المتأخرين: أما القدماء، فيعتبرون الاستصحاب من الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي، ولسان جعل الأمارة يركز على ما فيه الكشف عن الواقع واعتباره كاملاً على فرض تمامية الأمارة، أي أن الاستصحاب أمارة، والأمارة كاشفة عن الواقع على فرض تماميتها، فالاستصحاب كاشف عن الواقع على فرض تماميته.

وأما المتأخرون، والمعاصرون فيعتبرون الاستصحاب من الأصول العملية،ـ لا يعتبرونه من الأمارات حتى بناء على القول باختلافه عن الأصول الأخرى في بعض جهاته ـ، فالأصول العملية تعطي الاستصحاب مضمون الوظيفة، بمعنى أنّ لسان جعل الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشك؛ وذلك بجعل المكلف مشكوكَه متيقناً، فينزّله منزلة الواقع من حيث ترتيب جميع أحكام الواقع على المشوك، فهو من حيث الجري العملي يقع موقع الحكم الواقعي بالتنزيل، من غير ملاحظة كونه طريقاً إلى الواقع .

ويُستفاد من هذين الاتجاهين التمييز بين مصطلحي الأمارة والأصل، فالأمارة حاكية وكاشفة عن الواقع ، حيث نزّلها الشارع منزلة الواقع بتتميم جعلها، وأما الأصل، فهو مجعول كوظيفة عند فقد الأمارات بجميع مراحلها، وعند فقد العلم أو القطع ، حيث يجري المكلف في سلوكه العملي وفْق مؤدى الأصل.

وهناك فرق ثان بينهما،ـ بيّناه في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" عند الحديث عن ورود بعض الأدلة على بعضها الآخر ـ، وهو أنّ الأمارة واردة ومقدمة على الأصل العملي، فمع انكشاف الواقع بالأمارة

تعبداً، لا مكان للشك حتى يجري الأصل العملي؛ لأنّ قيام الأمارة يزيل الشك الواقعي، وأما بالنسبة إلى الأصول نفسها، فإنّ الاستصحاب يُقَّدم على غيره من الأصول الأخرى؛ لأنّ الأصول الأخرى كالبراءة، والاحتياط، والتخيير إنما جُعِلت في ظرف اختفاء الواقع عن المكلَّف تماماً وعدم قدرته على العلم به، والاستصحاب يحتوي على حالة سابقة وشك لاحق، وبالتالي فهناك علم بالواقع، أي أنّ الواقع غير مختفٍ عن المكلف حتى يلجأ إلى بقية الأصول، وبالتالي فالاستصحاب مزيل لموضوع الأصول الأخرى التي أُخِذ فيها عدم العلم بالواقع، وهذا يعني أنّ الأمارة مقدمة على الاستصحاب، والاستصحاب مُقدم على بقية الأصول الأخرى، وباصطلاح رواد المدرسة الحديثة: الاستصحاب وارد على بقية الأصول الأخرى، وليس للأصولي إجراء الأصول الأخرى قبل الفحص عن الأمارة الكاشفة عن الحكم أو عن الحالة السابقة للموضوع؛ لأنهما في مرتبة متقدمة على الأصول.

وأما بالنسبة للمدارس الأصولية الأخرى، فيقول الخوارزمي*: "استصحاب الحال هو آخر مدار الفتوى إذا لم يجد المفتي حكم الحادثة في الكتب أو السنة أو الإجماع أو القياس؛ [ولهذا يأخذ] حكمها من استصحاب

* الخوارزمي، هو رجل مشترك بين الموفق بن محمد بن الحسن بن أبي سعيد بن محمد بن علي الخاصي، أبو المؤيد، صدر الدين، (ولد بجرجانية خوارزم، وتوفي بمصر (٥٧٩ ـ ٦٣٤ هج /١١٨٣ ـ ١٢٣٧ م)، فقيه، وأصولي، ومناظر، وأديب، وشاعر، من آثاره: كتاب الفصول في علم الأصول ، ومناقب علي بن أبي طالب)، وبين محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردري البريقيني الحنفي، المعروف بالبزازي، حافظ الدين (٠٠٠ ـ ٨٢٧هج /٠٠٠- ١٥٢٤ م)، هو فقيه، وأصولي، تنقل في بلاد القرم والبلغار، (توفي بمكة، ومن تصانيفه: الفتاوى البزازية، وكتاب في مناقب أبي حنيفة النعمان، وشرح مختصر القدوري وغيرها). (معجم المؤلفين ، عمر كحالة، ج ١٣، ص ٥٢).

الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم ثبوته"[١].

هذا الرأي يُعبّر عن نظرة مثبتي الاستصحاب من علماء السنة، فهو عندهم آخر مدار الفتوى بعد فقد الأدلة الأخرى، وبالتالي فإنّ رأيهم، ـ أي المتقدمين من أصوليي السنة ـ، يلتقي مع رأي متأخري الإمامية في أنّ الاستصحاب لا يجري إلا بعد فقد الأمارات والأدلة الأخرى.

أركان الاستصحاب في الإثبات: تتقوّم قاعدة الاستصحاب في الإثبات بأركان سبعة وهي:

١ ـ اليقين: والمراد به الحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، ولا فرق بين الحالة السابقة المتيقنة، ـ سواء كانت طريقاً إلى الواقع وكاشفة عن الحكم كما يقول قدماء الإمامية، أو كانت صفة قائمة بالنفس كما يقول المتأخرون منهم ـ، وبين الظن الراجح ببقائها[٢] على فرض تمامية مقدمات دليل الانسداد.

٢ ـ الشك: وهو الشك في بقاء اليقين أو ما كان متيقناً، والمراد بالشك ما يقابل اليقين، سواء كان اليقين يقيناً تعبديّاً أو وجدانيّاً، وكل ما ليس بيقين عند الأصوليين فهو شك سواء كان الشك شكّاً منطقيّاً متساوي الطرفين أو كان ظنّاً غير معتبر، فالجميع يُقال عليه شك.

٣ ـ وحدة متعلّق الشك واليقين: وهو أنّ ما يتعلق به اليقين هو بعينه

(١) ابن بدران، المدخل لابن بدران، ص٢٨٦.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٢٧.

متعلّق الشك، مع قطع النظر عن اعتبار الزمان.

٤ ـ فعلية الشك واليقين، فلا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري؛ لأنّ أخبار الاستصحاب ظاهرة بأنّ المراد من لفظي الشك واليقين، الشك واليقين الفعليّان كما هو عليه الحال في سائر الألفاظ الظاهرة في عناوينها؛ وذلك لعدم صدق النقض بالشك التقديري، ولا باليقين التقديري، ومثاله: "ما لو تيقن المكلف بالحَدَث ثم غفِل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في أنه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة (؟)، فإن مقتضى قاعدة الفراغ صحة الصلاة؛ لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل؛ وعدم وجود الشك قبله"[1]، فالعمل محكوم بالصحة بواسطة قاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب بشكل فعلي، وأما لو قدّر للمكلف الالتفات قبل الصلاة وشك في الطهارة، فإنه يكون قد دخل الصلاة بغير طهارة يقيناً، فيجب عليه إعادة الصلاة؛ لعدم تصحيح قاعدة الفراغ لصلاته؛ لأنها ليست حاكمة في فرض الشك التقديري على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.

٥ ـ سبق اليقين على الشك: أي يجب وجود ما هو متيقن الوجود سابقاً، ثم يتعلق الشك في بقاء هذا المتيقن.

٦ ـ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من جميع الجهات؛ وذلك بأن يتحد الموضوع، والمحمول، والنسبة، والحمل، والرتبة... إلخ، ويُستثنى من ذلك الزمان؛ رفعاً للتناقض.

٧ ـ اتصال زمن الشك بزمن اليقين، أي "لا يتخلل بينهما فاصل من يقين

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٢٤٦.

آخر كما هو مفاد النقض بالشك على اليقين"[١]، كما لو تيقن بحياة شخص يوم الجمعة، ثم شك يوم السبت بأصل حياته يوم الجمعة؛ وذلك بأن سرى الشك في حياته من يوم السبت إلى يوم الجمعة.

فإذا اجتمعت هذه الأركان السبعة في موضع، فإنّ قاعدة الاستصحاب يمكن إجراؤها، ويترتب عليها حكمها، ومع تخلف بعضها، لا يمكن جريان هذه القاعدة أصلاً.

ـ حجية الاستصحاب:

استدل الأصوليون على حجية الاستصحاب بأدلة أهمها:

أ ــ سيرة العقلاء: وهي أنّ الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى هذه السيرة ضمانة لحفظ نظام واستقامة تلك المجتمعات ما دامت تلك المجتمعات قائمة، "ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب، لما استقام نظامها بحال.."[٢]، وهذه السيرة متحدة المسلك مع الشارع؛ لعدم ردعه عنها، وإلا لظهر وبان، ولبلّغه للناس.

ونحن إذا تأملنا هذا الدليل، فسنجده يتكون من مقدمتين:

١ ـ بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب.

٢ ـ عدم ردع الشارع عن العمل بالاستصحاب من خلال سكوته عنه، وهذا يكشف عن إمضائه له.

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٥٤.

(٢) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٥٠.

ب ــ السنة: وهي كالرواية التي ذكرتُها في باب "أصول الفقه والاستدلالات المنطقية" تحت عنوان "الأصول النقلية"، وهي عمدة الاستدلال بالاستصحاب.

- **اختلاف العلماء في حجية الاستصحاب:**

اختلف العلماء بالعمل بالاستصحاب فذهب كل فريق باتجاه:

١ ــ **الفريق الأول:** "ذهب أكثر الحنفية، وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره إلى بطلان"[١] العمل بالاستصحاب، ومِنَ الإمامية السيد المرتضى[٢]، وهذا من شأنه أن يُظهِر عدم وجود إجماع حول الاستصحاب.

٢ ــ **الفريق الثاني:** وهم أكثر العلماء والمحققين، حيث ذهبوا إلى صحة العمل بالاستصحاب كالحنابلة[٣]، والشافعية كالغزالي[٤]، والمالكية[٥]، وبعض الحنفية[٦]، وأغلب محققي الإمامية.

يفسّر متأخرو الحنفية الاستصحاب بأنه حجة في الدفع لا في الإثبات[٧]، بمعنى أنه حجة لدفع ما يخالف الأمر الثابت بالاستصحاب وليس حجة على إثبات أمر لم يقم دليل على إثباته، كالمفقود فإنه لا يرث من مورِّثه إذا مات

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٢٧.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٥٦.

(٣) ابن رجب الحنبلي، القواعد، ط٢، مكة، مكتبة نزار، ١٩٩٩ م، ص٤٠٥.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤ ص١٢٧.

(٥) الغرناطي، الموافقات، ج١، ص٢١٨.

(٦) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، ص٢١٦.

(٧) امين، محمد، تيسير التحرير، ج٤، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، ص١٧٨.

المورِّث قبل تبين حال المفقود، بل يتوقف هذا الإرث على تبين حاله[1]، فإذا ظهر أنه حي، فإنه يستحق نصيبه على ورَثة مورثه الذين كانوا أحياء في ذلك الوقت، بينما ترى الشافعية بأنّ الاستصحاب حجة في الدفع والإثبات، بمعنى أنّ المفقود يستحق نصيبه من الميراث إذا مات مورثه قبل فقده أو بعده[2].

ـ تطبيق قاعدة الاستصحاب:

يمكن تطبيق قاعدة الاستصحاب في قياس المساواة كما يلي:(أ = ب) و(ب = ج)، فهل ينتج أن (أ = ج)(؟).

يحتوي هذا النوع من القياس على واسطة عقلية وهي: أنّ مساويَ المساوي مساوٍ، فهنا لدينا متيقن سابق وهو (أ= ب) و(ب = ج)، ونشك في أن (أ) هل يساوي (ج) بتوسط واسطة عقلية بينهما وهي (ب) (؟)، القاعدة الكلية تقول: مساوي المساوي مساوٍ، والقاعدة مبرهن عليها في علوم الرياضيات، وهي مأخوذة كمبدأ تصديقي هنا، وهي ناظرة إلى آثار التساوي، وهذه الآثار إما أن تكون من سنخ واحد، أو ليست من سنخ واحد، فإذا كانت الآثار من سنخ واحد، وكانت طولية، فإنه يمكن الاستدلال بها في الاستصحاب للحكم بنجاسة الملاقي، ونجاسة ملاقي الملاقي، فمثلاً: الملاقي للنجس كالدم، يلزم تنجُّسه؛ لأنّ لازم نجاسة الشيء شرعاً تنجُّيس ملاقيه، ولازم تنجُّس الملاقي تنجُّيس ملاقيه، فالنجاسة عينها في (أ) تُنجس (ب)، والنجاسة المنتقلة إلى (ب) تلاقي (ج)،ـ مع ملاحظة أن كثافة النجاسة طولية

---

(١) امين، محمد، تيسير التحرير، ج٤، ص١٧٨.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص١٧٨.

أيضا، فهي أكثر كثافة في (أ)، وأقل كثافة في (ب)، وأشد قلة في (ج) ـ، فهل نحكم بتنجُس (ج) (؟).

القاعدة العقلية تقول: مساوي المساوي مساوٍ، أي أنّ الدليل الدالّ على نجاسة شيء، يدلُّ على ترتب آثار النجاسة عليه، فإذا لاقى النجس شيئا آخر، وكانت النجاسة سارية، فإنه ينجسه، ويترتب آثار التنجيس عليه،ـ بغض النظر عن مسألة الكثافة ـ، لأنّ النظر متركز على اللوازم، ولكن هل هذه اللوازم تثبُت في (ج) بقاعدة أنّ مساوي المساوي مساو (؟)، وهل كثافة النجاسة في (ب) هي عينها في (ج) (؟).

يمكن أن يُقال: إن أركان الاستصحاب جميعاً متحققة في المقام، فهناك يقين سابق بنجاسة (أ)، وأنّ هذه النجاسة لاقت (ب) بالسراية، و(ب) لاقت (ج)، فنشك بأنّ (ج) ملاقي المتنجس (ب) هل تنجس(؟)، مع يقيننا بكون النجاسة انتقلت إلى (ب) بالسراية. منطق القاعدة أن أثر الأثر أثر، أي نحكم بنجاسة (ج) بعد تحقق بقية أركان الاستصحاب الأخرى وهي: تحقق وحدة متعلق الشك واليقين من كون النجاسة موضوعها واحد في الجميع وهو الدم، وتحقق فعلية الشك واليقين، وسبق اليقين على الشك، ووحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة من جميع الجهات، واتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث ينتج عن ذلك إعطاء حكم المتعلق(ب) إلى(ج). ولكن قد يقال بأنّ موضوع النجاسة ليس واحدا في الجميع؛ لأنّ (أ) لا يساوي (ج) في كثافة النجاسة بل ولا (ب)، وأن اليقين السابق بالنسبة إلى(ج) هو الطهارة، فلا تنتقض حالته السابقة بالشك اللاحق بالنجاسة، فنحكم بطهارة (ج) ولا نرتب آثار

اللوازم العقلية للقاعدة الرياضية؛ لعدم تماميتها في المقام؛ ولعدم تمامية أركان الاستصحاب كذلك، هذا إذا لم يكن هناك كلام آخر في اللوازم العقلية.

وهذا الأمر يُستنتج منه: أنّ دليل الاستصحاب ليس ناظراً إلى ترتب لوازم المتيقن العقلية على نحو الاطلاق والشمول، بل هو مقيد بحدود وأركان معيّنة، هذا على فرض أنه لا يوجد للروايات بيانٌ في المقام، ومع وجودها تقدم.

ـ الاستصحاب وأصل الإباحة:

أ ـ أصل الإباحة:

١ ـ المعتزلة: ذهبت جماعة منهم، ـ على ما ينقل الغزالي عنهم ـ، إلى القول بأن "الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة، وقال بعضهم على الحظر، وقال بعضهم على الوقف"(١).

٢ ـ الغزالي ومَنْ سلك مسلكه:

المبيح للأشياء هو الله تعالى(٢)، وذلك مجعول بخطابه(٣)، فالأشياء النافعة لا يوجد دليل على تحريمها، فهي مباحة؛ لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ...﴾(٤)؛ ولقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ...﴾(٥)، فالأصل في الأشياء التي يُنتفع بها الإباحة، وأما الأشياء الضارة فالكتاب على تحريمها(٦).

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٥١.

(٢) (م.ن)، ص٥١.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٦، ص٩٧.

(٤) القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية (٣١).

(٥) (م.ن)، سورة البقرة، الآية (٢٩).

(٦) السرخسي، أبو بكر، أصول السرخسي، ج٢، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ص١٢٠.

٣ ـ الإمامية: يرى أصوليو الإمامية بأنّ خطاب الشارع مبرز لجعل الحكم، وأنّ الأحكام وليدة المصالح أو المفاسد في متعلقاتها، ولما كانت المتعلقات مختلفة من حيث توفرها على المصالح والمفاسد، فإنّ أحكامها ستختلف حتماً، وبالتالي فإنّ القول بأنّ الأصل في الأشياء الإباحة فيه مجازفة، هذا بناء على القول بالإباحة الواقعية.

وأما على القول بالإباحة الظاهرية عند الشك في حكمها الواقعي، فالمرجع في المسألة إلى الروايات وليس إلى الاستصحاب؛ وذلك لفوت ركن من أركان الاستصحاب وهو اليقين السابق؛ لأنّ المسألة تفرض أنّ الأصل في الأشياء الإباحة، ومِنَ الروايات التي يُرجَع إليها في المسألة قوله عليه السلام: "... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... **كل شيء... لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه... والأشياء كلها على هذا**،ـ[أي حلال]ـ، **حتى يتبين لك غير ذلك، أو تقوم به بينة**"[1]، و "عن ضريس الكناسي* قال: سألت أبا جعفر** عليه السلام عن السمن، والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنأكله (؟)، فقال: **أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام، فلا تأكل، وأما ما لم تعلم، فكله حتى تعلم أنه حرام**"[2]، كما وتدل البراءة الشرعية على أصل الإباحة كذلك.

---

(١) الكليني، الكافي، ج٥، تحقيق علي أكبر غفاري، ط٣، (د.م)، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هج، ص٣١٣.

* ضريس بن عبد الملك، روى عن أبي جعفر عليه السلام، وعن وأبي عبد الله عليه السلام. (معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٠، ص ١٦٤).

** محمد بن علي بن الحسين، الباقر عليه السلام، الإمام الخامس لدى الشيعة الإمامية، ولد سنة(٥٧هج)، واستشهد(١١٤هج) ودفن بالبقيع.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ج٩، تحقيق حسن الخرسان، ط٤، (د.م)، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش، ص٧٩.

نعم، يمكن إجراء الاستصحاب إذا كان المراد بأنّ الأصل في الأشياء الإباحة إذا كانت معلومة سابقاً على نحو اليقين ثم شككنا في ارتفاعها، فيمكن حينئذ تطبيق قاعدة الاستصحاب في المقام.

ب ـ اليقين لا يزول بالشك: إنّ مفاد الاستصحاب هو ملاحظة ما ثبت باليقين الظاهري واعتباره ثابتاً لا يزول بمجرد الشك الظاهري، أي أنّ المسألة اعتبارية اعتماداً على الحالة السابقة، كمن توضأ ثم شك في الانتقاض، فإنه يبقى على وضوئه استصحاباً، ومَنْ ملك عينا بسبب شرعي، فإنّ ملكيته لها لا تزول إلا بناقل لها، ومَنْ ثبت نكاحه لامرأة، لا تزول زوجيته لها بمجرد الشك في زوال الزوجية.

ثانياً ـ البراءة والاحتياط:

أفرد أصوليو الإمامية في المدرسة الحديثة كلاً من البراءة، والاحتياط ببحث مستقل؛ بسبب طبيعة ما دار حولهما من سجالات فكرية مع المدرسة الإخبارية؛ وذلك لأنّ محور البحث في كل منهما هو الشبهة الموجبة لشك المكلف في كل من الموضوع، والحكم.

والشبهة: لغة: الالتباس[1].

اصطلاحاً: ما التبس أمره فلا يُعلم أحلال هو أم حرام، صحيح أم فاسد[2].

والالتباس إما أن يقع في الأحكام، أو في الموضوعات الخارجية؛ ولهذا تنقسم الشبهة إلى قسمين: شبهة حكمية، وشبهة موضوعية:

(١) د. فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط١، الدمام، مطابع المدخول، ١٩٩٥م، ص٢٤٠.
(٢) (م.ن)، ص٢٤٠.

الشبهة الحكمية: وهي أن يتعلق الشك بالحكم، كالشك في كون التتن مباحاً أو محظوراً.

الشبهة الموضوعية: وهي أن يحصل الالتباس والاشتباه بالموضوع، كالشك في سائل معين خارجاً بأنه خلّ أو خمر.

الشك: وهو عبارة عن "حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي، فيتوقف عن الحكم"(١).

عندما يُقال بأنّ محور كل من البراءة، والاحتياط هو الشبهة الموجبة للشك، فهذا يعني أنّ المكلف عندما يشتبه بالأمور الخارجية، أو لا يعثر على الدليل الحجة؛ نتيجة لفقد النص أو إجماله أو تعارضه، فإنه يتولد لدى المكلف حالة من التردد الذهني بحيث يتوقف معها عن إصدار الحكم، وبالتالي فإنه يتعين عليه،ـ مع فقد القطع الوجداني، والتعبد بالأمارة الشرعية، والعجز عن معرفة الحكم الظاهري ـ، الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد.

واحد: البراءة:

سبق منا القول في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" بأن البراءة تنقسم إلى براءة شرعية، وأخرى عقلية:

أ ـ البراءة الشرعية:

١ ـ **تعريفها**: وهي "الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند

---

(١) المعجم الوسيط، ج١، ص٤٩١.

الشك فيه واليأس من تحصيله"[١]، فهي جُعِلت لرفع حيرة المكلف الناشئة من شكه في الحكم الشرعي وجهله به، فهي من هذه الجهة من الأمور الاعتبارية.

إذا قام المكلف وترك الحكم المشكوك معتمدا على أصل البراءة، فإنه لا يؤاخذ؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...﴾[٢]؛ ولحديث الرفع: "... قال رسول الله ﷺ: **رُفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استُكرهوا عليه، وما لا يُطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطِّيَرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة**"[٣]، وهذا يعني أنّ أصل البراءة يؤدي إلى الإعفاء من التكليف وليس إلغائه؛ لأنّ معنى الآية: أنّ الله لا يكلف نفساً إلا بالحكم الذي وصل إليها، فإذا لم يصلها، فإنها لا تؤاخَذ على تركه في الآخرة؛ لعدم معرفتها به.

ومعنى حديث الرفع: أن الشارع -الذي بيده جعل الأحكام التكليفية، والوضعية، وبيده رفعها-، رفع المؤاخذة والعقاب عن المكلف الذي ترك الحكم المجهول لديه حتى لو كان الحكم ثابتاً في عالم الواقع ونفس الأمر؛ لأنه لم يصل إلى المكلف؛ ولهذا لا يؤاخَذ عليه، سواء كان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً، وجوبيّاً أم تحريميّاً.

٢ـ الفرق بين البراءة، والإباحة: إنّ الجهة المبحوث عنها في أصل البراءة تختلف عن الجهة المبحوث عنها في أصل الإباحة، فأصل الإباحة -كما تكلمنا عنه سابقاً-، هو عبارة عن حكم جميع الأشياء بمقتضى الروايات، وهذا الحكم

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٧٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الطلاق، الآية (٧).

(٣) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج٦، ص٤٢٣.

عند المعتزلة هو عقلي، بينما هو حكم شرعي عند الغزالي ومَنْ تبعه، وأما الإمامية، فترى بأنّ الأحكام الواقعية أمرها مختلف الدخل باختلاف المصالح والمفاسد في متعلقاتها؛ ولهذا فإنّ القول بأنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة الواقعية، هو في غير موضعه، وأما على القول بالإباحة الظاهرية عند الشك بحكمها الواقعي، فالمرجع فيه إلى الروايات التي تقول: "...كل شيء... لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قِبل نفسك..."[١]، حيث يُحكم بالإباحة الظاهرية على جميع الأشياء ما لم يُعلم حكمها الواقعي، أي أنّ حكم الأشياء ظاهراً هو الإباحة الظاهرية بمقتضى الشرع.

ثم إنّ أصل الإباحة ناظر إلى الفعل الذي لا مصلحة ملزمة للإتيان به، ولا مفسدة ملزمة لتركه، وهذا معنى الإباحة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ التعبير بأن "الأصل في الأشياء الإباحة"، يعني أن هذا الأصل يعبر عن الشبهة التحريمية فقط؛ لأنه ينفي حكم التحريم.

وأما أصل البراءة، فإنه لا يجري إلا بعد تعذر وصول الحكم الواقعي للمكلف، فهو مجرد وظيفة عملية للمكلف في الحال التي هو عليها، حيث يتحرر من المسؤولية ويُعفى من العقاب بمقتضى القاعدة.

يشترك أصل الإباحة وأصل البراءة في أن كل منهما يؤدي إلى نفس النتيجة، وهي جواز الفعل أو الترك.

---

(١) الكليني، الكافي، ج٥، ص٣١٣.

٣ــ **الخلاف في أصل البراءة**: وقع خلاف في أصل البراءة بين الإخباريين وبين أصوليي المدرسة الحديثة، فالذي عليه الإخباريون هو حجية أصل البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية التي يكون المرجع فيها للاحتياط، بينما يرى أصوليو المدرسة الحديثة بأنّ البراءة تشمل الشبهات الموضوعية، والشبهات الحكمية التحريمية، والوجوبية، فالبلاغ بمعنى وصول الحكم إلى المكلف شرط أساس في امتثال التكليف عند الأصوليين، وأما إذا وصل التكليف إلى بعض المكلفين دون البعض الآخر، فلا موجب لإلزام من لم يصله؛ لأنّ شرط الامتثال هو الوصول، وهو لم يتحقق؛ ولهذا ليس على المكلف الذي لم يصله سوى الرجوع إلى البراءة الشرعية؛ لأن جهله بالحكم يعني أنه يشك في أصل التكليف، فيجري أصل براءة الذمة منه.

إذاً: يرى الإخباريون بأنّ الأحكام شُرِّعت كاملة، وبلِّغت كاملة، فعلى المكلف امتثالها؛ لتحقق تبليغها بموجب الآية: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[١]، فذمة المكلف مشغولة بالتكاليف حتى بالمحتملة منها، ولا تخرج عن عهدته إلا بالاحتياط بالأداء، بينما يرى الأصوليون بأنّ الأحكام شُرِّعت كاملة، وبُلِّغت كاملة لمن وصلت إليهم، ولكنّ بعض الروايات اختفت وتعرضت للضياع؛ لأسباب تاريخية؛ مما أدى إلى عدم وصولها إلى بعض المكلفين؛ ولهذا فهم غير ملزمين بامتثالها عند الجهل بأحكامها، فتجري فيها أصالة براءة الذمة بدليل حديث الرفع: "... **مالا يعلمون...**"، حيث إنّ المراد بالرفع هو رفع المؤاخذة على ترك التكليف

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (٣).

المحتمل عند الجهل به في مرحلة الظاهر دون الواقع ـ الذي يشترك فيه العالم والجاهل ـ، والاحتياط في هذا المورد لا بأس به.

ب ـ البراءة العقلية:

أ ـ تعريفها: هي الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته[1].

ب ـ دليلها: سبق منا الكلام في باب **"أصول الفقه والاستدلالات المنطقية"** حول مستند البراءة عند الأصوليين والتي مفادها: براءة ذمة المكلف من التكاليف غير الواصلة، مع فحصه عنها واختفائها عنه مهما كانت أسباب الاختفاء المحتملة، ويأسه من بلوغها.

طُرحت في المقام علامات استفهام حول معارضة قاعدة الضرر المحتمل لقاعدة البراءة، فالعقل متى احتمل الضرر في شيء، فإنه يوجب على صاحبه تجنب ذلك الضرر، ولو اقتحم المكلف ذلك الضرر، فإنه يستحق اللوم على إقدامه هذا لو صادف وقوعه في ذلك الضرر؛ وبذلك يقع التعارض بين البراءة العقلية وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بما يلي: لو كان التكليف غير واصل إلى المكلف، فهو غير منجز عليه ولكنه محتمل؛ ولهذا يُنفى هذا الاحتمال بقاعدة البراءة التي تنفي العقاب من قِبل الشارع على المكلف، بينما قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تنفي وقوع العقاب على المكلف فيما لو لم يمتثل المحتمل، أي أنّ قاعدة البراءة مؤمنة من العقاب والضرر، بينما قاعدة الضرر غير مؤمنة من العقاب، والموضوع في كل منهما واحد، مع كونهما

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥١١.

قاعدتين عقليتين، وبالتالي تبرز علامات استفهام حول الأحكام العقلية هل هي متعارضة (؟)، وهل العقل يتناقض على نفسه بإصداره حكمين متناقضين على موضوع واحد (؟).

تنبه الأصوليون لهذا الأمر، فعالجوه بما يلي:

- منهم مَنْ قال بأنّ القاعدتين مختلفتان في الرتبة، فقاعدة الضرر المحتمل عند الإخباريين واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي يقول بها الأصوليون؛ لأنّ القاعدة صالحة لأن تكون بياناً يمكن للشارع أن يعتمد عليه، وبالتالي تكون قاعدة الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومنكرة له؛ لأنّ الشك في التكليف يعني أنّ احتمال الضرر قائم، ومع قيامه ترِد قاعدة الضرر عليه.
- ومنهم مَنْ قال بأنه يمكن عكس الدعوى بالقول: أن قاعدة قبح العقاب عند الأصوليين واردة على قاعدة الضرر التي يقول بها الإخباريون؛ لأنها بنفسها مؤمنة ورافعة لاحتمال الضرر، فمع قيامها، لا احتمال للضرر حتى يُلجأ إلى قاعدة الضرر، أي أنّ موضوع قاعدة الضرر يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.
- ومنهم من فصّل في المسألة، فاعتبر بأنَّ القاعدتين منفصلتان عن بعضهما، وأنّ لكل منهما مجاله، فهما لا يلتقيان حتى يلزم تعارضهما.

والمراد بالضرر: هو النقص الذي "يدخل على الإنسان؛ بسبب عمل [شيء أو تركه]، سواء كان روحياً أم مادياً، وهو على قسمين دنيوي، وأخروي"[1]:

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥١٦.

أ ــ احتمال الضرر الدنيوي: وهو النقص الذي يلحق بالإنسان، وقد يكون كبيراً بحيث لا يتسامح معه الشارع عادة، فيدرك العقل لزوم الاحتياط فيه، وبالتالي يدرك رأي الشارع بلزوم الاحتياط وإبعاد المكلف عن الوقوع فيما يبغضه الشارع من الضرر كالاحتياط في شأن الدماء، والفروج، والأموال، ولكن لو قام المكلف وارتكب ما هو مخالف للاحتياط، وصادف عدم وقوعه في الضرر، فإن نفس مخالفة الاحتياط تكون موجبة للعقاب ــ على قول ــ، لتجرؤ المكلف على الإقدام على ما فيه ضرر محتمل في حقه، فتكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة في المقام على قاعدة البراءة وقبح العقاب بلا بيان واصل؛ لعدم بقاء موضوعهما.

وأما فيما لو كان احتمال الضرر الدنيوي ليس كبيراً، فيجوز للشارع الحكم بجواز ارتكابه[1]، وبالتالي لا يُلزِم العقل الإنسان بوجوب الاحتياط في ذلك الضرر، فتجري فيه أصالة البراءة؛ لأنّ الشارع رخص "في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع [به] إذا كان [في] الترخيص مصلحة أخروية..."[2] فما بالك بالضرر المحتمل (!).

ب ــ احتمال الضرر الأخروي: وهو أن "العقل يحكم قطعاً بأنّ التكليف ما لم يقم عليه قطع أو أمارة معتبرة فلا عقاب على مخالفته، سواء أظن به أم لا..."[3]، فلو كان هناك احتمالٌ للضرر الأخروي؛ لاحتمال حجية ومنجزية التكليف، فإنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم ذلك التكليف، وبالتالي

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٣٧٨.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٢٣٠.

(٣) المؤمن القمي، تسديد الأصول، ج٢، ط١، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هج، ص١٠٦.

فلا ضرر محتمل؛ لعدم القطع به، أو لعدم قيام أمارة معتبرة عليه.

الذي يهم الأصولي أو الفقيه هو تنجز التكليف على المكلف وابتلائه به أو عدم ابتلاءه به، وبالتالي فمهمة إثبات أنّ شرب التتن حرام في حق المكلف هو من اختصاص الأصولي، وأما أنه يجب الاجتناب عن شربه أو لا يجب، فهذا موكول إلى حكم العقل العملي في مقام الامتثال، أي أنّ مهمة الأصولي ناظرة إلى مرحلة تشريع وسن القانون، وأما مسألة الامتثال، فهي متأخرة رتبة وموكولة إلى العقل العملي للمكلف في مرحلة الامتثال الخارجي.

عند أغلب الأصوليين، إذا احتمل المكلف بأنّ ترك التكليف المحتمل يترتب عليه ضرر أخروي، ـ أي عقابا أخرويا ـ، فإنه يمكنه الاعتماد على أصل البراءة في المقام؛ لأنّ استحقاق العقاب فرع تنجز التكليف على المكلف، ولما لم يكن التكليف منجزاً بل محتملاً، بحيث يحتمل معه العقاب الأخروي على تركه، فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل تجري في المقام، ومع جريانها، يقطع المكلف بعدم احتمال الضرر الأخروي[1]، فلا يبقى مجال لوجوب دفع الضرر المحتمل؛ لأنه لا احتمال للضرر حتى يجب دفعه، وهذه مسالة مبنائية.

وإذا: فالعقل لا يصدر حكمين متناقضين على موضوع واحد عند الأصوليين؛ لأنه لا يمكن أن يتناقض على نفسه بلحاظ مدركاته، وإنما يلاحِظ موارد الأدلة، وتقدم بعضها على بعض، وحاكمية بعضها على بعض، كما ويلاحِظ موارد اهتمام الشارع الشديدة، فيجري فيها قاعدة الاحتياط؛ لأجل الموافقة القطعية للتكاليف المحتملة.

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص ٤٥-٤٦.

إثنان: الاحتياط:

ويسمى بالاشتغال أو الشك في المكلف به، فمَنْ نظر إلى شغل الذمة بالتكليف، أُطلق عليه إسم الاشتغال، ومَنْ نظر إلى امتثال التكليف بالإتيان بجميع المحتملات، سمّاه بالاحتياط، ومنْ نظر إلى اشتباه المكلف بالتكليف، سمّاه بالشك في المكلف به. وينقسم الاحتياط إلى قسمين: احتياط شرعي، وآخر عقلي:

أ ـ الاحتياط الشرعي:

١ ـ تعريفه: هو "حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها"[١]، وهو من هذه الجهة يندرج ضمن الأمور الاعتبارية.

٢ ـ الاختلاف في حجيته: اختلف الأصوليون، والإخباريون في لزوم الاحتياط:

أ ـ الأصوليون: ذهب أكثرهم إلى عدم لزوم الاحتياط مطلقاً؛ لكون أصل البراءة الشرعية ـ كما قلناه في مبحث البراءة ـ، وارداً على الاحتياط ورافعاً لموضوعه.

ب ـ **الإخباريون:** ذهبوا إلى لزوم الاحتياط في خصوص الشبهات الحكمية التحريمية ـ تكلمنا عنها في مبحث البراءة ـ، والسبب الذي أدى بالإخباريين إلى الذهاب إلى الاحتياط في خصوص الشبهات الحكمية التحريمية،

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٩٣.

مرده إلى عدة أمور:

١ ـ أنّ الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تقول: بأن "**ما من واقعة إلا ولله فيها حكم حتى أرْش الخَدْش...**"[١]، والجلدة، ونصف الجلدة، أي أنهم يعتقدون بأنّ البيان الشرعي يحتوي على جميع الأحكام التي يحتاجها المكلف إلى يوم القيامة، وهذا البيان هو واصل إلى المكلف.

٢ ـ بما أنّ كل واقعة فيها حكم شرعي، وهو واصل إلى المكلف بإيداعه عند أهله، فإنّ ذمة المكلف مشغولة بذلك الحكم؛ ولهذا فإنّ شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغها اليقيني.

٣ ـ الفراغ اليقيني للذمة يقتضي الاحتياط بالأخذ بالحرمة؛ دفعاً للضرر المحتمل وهو العقاب الأخروي.

وأما عند الأصوليين، فيكون التكليف منجزاً في حق المكلف إذا توفرت شروطه وهي:

أ ـ أن يوجد موضوع للتكليف في الخارج.

ب ـ أن يصل التكليف إلى حد التنجيز.

ت ـ أن يُعلم نوع الحكم الشرعي الذي تعلق بالمكلف.

ث ـ أن يكون المكلف قادراً على امتثال التكليف.

والمثال الواضح لذلك: حرمة لحم الخنزير في الشريعة الإسلامية، فإذا وجد لحم خنزير في الخارج، وثبت له حكم الحرمة على نحو القطع، وعلم المكلف

(١) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج١، ص٢٦.

بنوع الحكم الثابت له، وعلم أنّ هذا الذي بين يديه لحم خنزير، فإنّ حكم الحرمة يتنجَّز على المكلف، فيجب عليه الاجتناب عن تناوله ما دام قادراً على ذلك، ولكن لو اختلَّ أحدُ هذه الشروط، فإنّ صوراً متعددة تنتج من المسألة:

أ ـ أن يعلم المكلف بوجود الموضوع ويجهل حكمه قصوراً لا تقصيراً، فلا يتنجَّز الحكم عليه.

ب ـ أن يعلم المكلف بالحكم والموضوع معاً ولكنه عاجز عن الامتثال، فلا يتنجَّز الحكم عليه.

ت ـ أن يعلم بالحكم الشرعي الكلي، ويعلم بوجود الموضوع في الخارج، ولكن لا يعلم الموضوع بالخصوص هل هو هذا أو ذاك (؟)، ومثاله: أن يعلم المكلف بحرمة الخمر تشريعاً، ويعلم بوجوده في الخارج، ولكن يوجد إناءان وهو في أحدهما لا على التعيين، فالمكلف يشك في كون الموضوع ـ الخمر ـ، في هذا الإناء أو في ذاك؛ فيجب عليه الاحتياط بالاجتناب عن كلا الإناءين في المقام؛ لكون الشبهة محصورة.

ج ـ أن يجهل المكلف بالحكم الشرعي الكلي بأن يشك في أنّ الخمر حلال أم حرام (؟)، فهذا شك في أصل التكليف، والمرجع فيه إلى البراءة الشرعية.

ح ـ أن يعلم المكلف بالحكم الشرعي الكلي وأنه الحرمة، ولكن يشك في وجود الموضوع، فالسائل الذي أمامه هل هو خل أم خمر (؟)، فهذا شك في أصل وجود الموضوع في الخارج، فيرجع المكلف ـ باعتبار أن الشبهات

الموضوعية من اختصاص العامي، وفي بعض الصور يعود تشخيصها إلى المجتهد ـ، فيه إلى أصل البراءة.

ب ـ الاحتياط العقلي:

(الأول) تعريفه:

هو "حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز إذا كان ممكنا"[١]. ترتكز هذه المسألة على مصطلحات يظهر من خلالها مجاري الاحتياط العقلي، وهي كما يلي: العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، والشبهة البدوية، والشبهة المحصورة، والشبهة غير المحصورة:

أ ـ العلم الإجمالي والعلم التفصيلي:

تمهيد: قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكة، وقد تشك في سفره، لكنك تعلم على أي حال أنّ أحد أخويك (الأكبر أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكة.

فهاتان حالتان: "يُطلق على الحالة الأولى إسم (العلم التفصيلي)؛ لأنك في الحالة الأولى تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكة، وليس لديك في هذه الحقيقة أي تردد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيليّاً. ويُطلق على الحالة الثانية إسم (العلم الإجمالي)؛ لأنك في هذه الحالة تجد النفس عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلا، فأنت لا تشك في هذه الحقيقة، وعنصر

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥١٩.

الخفاء والغموض يتمثل في شكّك وترددك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تُسمى هذه الحالة بـ(العلم الإجمالي)، فهي علم، لأنك لا تشك في سفر أحد أخويك، وهي إجمال وشك؛ لأنك لا تدري أي أخويك قد سافر. ويُسمى كل من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر طرفاً للعلم الإجمالي؛ لأنك تعلم أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين قد سافر بالفعل"[1].

وأفضل صيغة لغوية تمثل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسي بكلا عنصريه هي(إما وإما) إذ تقول في المثال المتقدم: (سافر إما أخي الأكبر وإما أخي الأصغر) فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردد الذي تصوره كلمة (إما) يمثل عنصر الخفاء والشك، وكلما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل، دل على وجود علم إجمالي في نفوسنا".

تعريف العلم الإجمالي: "هو العلم المتعلق بعنوان أحد الشيئين أو الأشياء، مع كون العنوان غير معين"[2].

أقول: مرة يكون المكلف لديه علم إجمالي بأنّ هناك تكليفاً منجزاً عليه، كما لو علم إجمالا بوجوب أحد شيئين أو أشياء عليه، ثم انكشف له تفصيلاً بعد ذلك بأنّ الواجب أو الحرام هو هذا دون ذاك، فيتحقق له علم تفصيلي بالواجب أو بالمحرم بعد العلم الإجمالي، وهذا ما يُسمى بانحلال العلم الإجمالي، ومثاله: كما لو علم المكلف إجمالا بوجود خمر، وأنه موجود في أحد إناءين إما هذا أو ذاك،ـ أي أنّ الشبهة محصورة ـ، ثم علم بعد ذلك

---

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص ١٢١.

(٢) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص٢٢٤.

على نحو التفصيل وجداناً بأنّ الخمر موجود في هذا الإناء دون ذاك، فهنا ينحل العلم الإجمالي بعلم تفصيلي، وتُسمى هذه الصورة بالانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي.

ومرة أخرى يكون لدى المكلف علم إجمالي تعبدي، كما لو قام دليل معتبر على شيء ما، كإخبار ذي اليد الثقة بوقوع قطرة دم في أحد إناءين، ثم انحل العلم الإجمالي التعبدي بأن حصل له علم وجداني بتحديد الإناء الذي وقعت فيه قطرة الدم، أو حصل له دليل معتبر يحدد الإناء الذي وقعت فيه قطرة الدم، فيأخذ بمفاد هذا الدليل ويرتب عليه الحكم ظاهراً، ويترك الاحتياط في الطرف الآخر، وتُسمى هذه الصورة بالانحلال الحكمي للعلم الإجمالي؛ لأنه في حكم انحلال العلم الوجداني الحقيقي في جواز الأخذ بمؤداه وترك الاحتياط بالطرف الآخر.

وانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي له صور متعددة:

أ ـ أن يكون الانحلال على نحو القطع، كما لو علم تفصيلاً بأنّ المغصوب المردد بين أمرين هو هذا بعينه دون ذاك.

ب ـ أنّ الانحلال ليس على نحو القطع، كما لو كان المعلوم بالتفصيل عنواناً آخر غير العنوان المعلوم بالإجمال، أو كان المعلوم بالتفصيل تكليفاً حادثاً غير المعلوم بالإجمال، ومثال الأول: كما إذا علم بالتفصيل بغصبية أحد إناءين، ثم وقعت قطرة دم في أحدهما غير المعيَّن.

ومثال الثاني: كما لو علم بأنّ هذا الإناء متنجس من أول الأمر، وعلم بغصبية أحدهما.

ت ـ انحلال الحكم التكليفي إلى أحكام كثيرة مستقلة، ومثاله:أكرِم كل عالم، فإنّ هذا الأمر ينحل بعدد أفراد الموضوع ومصاديقه فيما لو كانت متكثرة، حيث إنّ حكم الإكرام ناظر إلى العنوان بما هو مستغرق في أفراده، فكأنه قال: أكرِم كل فرد على نحو مستقل.

ث ـ انحلال الحكم التكليفي إلى أبعاض أحكام، كما لو كان الموضوع المأمور به مركَّباًمن أجزاء، ثم تعلق به حكم، فإنّ هذا الحكم ينحل وينبسط على جميع أجزاء المركب المأمور به، حيث يتعلق بكل جزء حصة من الأمر، فلو شك المكلف في شيء أنه جزء من أصل المركب المأمور به؛ ليبني على الأكثر، أو أنه ليس بجزء من أصل المركب، فيجري فيه أصل البراءة، فماذا يفعل (؟)، الأقل في المقام هو القدر المتيقن الذي يقع به الامتثال، والأكثر مشكوك فيه، فهو خارج عن مجرى الاشتغال وداخل في أصل البراءة، فليس في المقام علم إجمالي؛ لوجود علم تفصيلي متعلق باشتغال الذمة بالأقل.

والجدير ذكره، أنّ مسألة الأقل والأكثر تختص بالشبهة الوجوبية دون التحريمية؛ لأنّ الأقل فيها معلوم الوجوب، والأكثر مشكوك، فينحل العلم الإجمالي، وتجري البراءة في الأكثر[1]، ولم يقع في هذه المسألة خلاف يُعتدُّ به[2].

ج ـ انحلال الحكم الوضعي إلى أحكام وضعية مستقلة، ومثاله: لو كان هناك أجناس مختلفة، وأراد البائع بيعها، وعيَّن لكل منها قيمة ثم قال: بعت

(١) مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢٢٨.

(٢) الخوئي، أجود التقريرات، ص٢٣٩.

هذه الأشياء بما عينته لها من قيمة،ـ يريد بقوله هذا أنّ هناك بيعاً مستقلاً لكل واحد منها ـ، انحل البيع الواحد إلى بيوع كثيرة مستقلة، لكل واحد منها حكمه من اللزوم، والجواز، وطروي الخيار، وعروض الفسخ، والإقالة.

ح ـ انحلال الحكم الوضعي إلى أبعاض أحكام غير مستقلة، ومثاله: لو قال البائع: بعت هذه الدار، فإنّ البيع الواحد ينحل إلى أجزاء بعدد أجزاء الدار، فلو كان بعض الدار مستحقا للغير، فإنه يحصل تبعيض للصفقة.

وفي ختام الكلام حول العلم الإجمالي نقول: لو شك المكلف في طرف من أطراف العلم الإجمالي، وأنه محلٌّ لابتلائه وتكليفه أو أنه خارج عن محلِّ ابتلائه، كما لو علم بوقوع نجاسة إما على ثوبه أو في البحر، ولا يدري هل سيُبتلى بهذه النجاسة لسبب أو لآخر أم لا (؟)، فالشك في هذه الحالة يرجع إلى الشك في أصل التكليف، وهل هذا التكليف منجزٌ عليه أم لا(؟)، هنا يجري أصل البراءة؛ لأنه لا عقاب بدون تنجيز عند الأصوليين.

ب ـ الشبهة البدوية:

١ ـــ **تعريفها**: تطلق الشبهة البدوية في الغالب على التكليف المشتبه به أو المشكوك مع كونه مُهِمّاً، والشبهة البدوية إما أن تكون موضوعية أو حكمية، وكلا الأمرين إما أن تكون الشبهة فيه وجوبية أو تحريمية، وقد تكون بسبب دوران التكليف بين الأقل والأكثر:

أ ـ الشبهة الوجوبية الموضوعية: كما لو علمنا بوجوب إكرام كل عالم ثم شككنا بأنّ زيداً عالم يجب إكرامه أم لا (؟).

ب ـ الشبهة الوجوبية الحكمية: كما لو شككنا في أنّ الدعاء واجب عند رؤية الهلال أم لا (؟).

ت ـ الشبهة التحريمية الموضوعية: كما لو شككنا في أنّ هذا المائع خمر أم لا (؟).

ث ـ الشبهة التحريمية الحكمية: كما لو شككنا في حرمة شرب العصير شرعاً وعدمها.

ج ـ الشبهة الدائرة بين الأقل والأكثر الموضوعية: كما إذا شككنا في أنّ الستر الواجب حال الصلاة حاصل أم لا (؟)؛ بسبب أنه هل هو ستر العورة في الرجل، أو أنه ستر ما بين السُرّة إلى الركبة (؟).

ح ـ الشبهة الدائرة بين الأقل والأكثر الحكمية: كما إذا شككنا في أنّ السورة واجبة في الصلاة أم لا (؟).

٢ ـ اختلاف العلماء في الشبهة البدوية: اختلف العلماء في الشبهة البدوية على أقوال:

أ ـ مشهور العلماء ذهب إلى إجراء أصالة البراءة مطلقاً في الشبهات البدوية.

ب ـ بعض العلماء ذهبوا إلى إجراء البراءة في الشبهة الوجوبية، والاحتياط في التحريمية.

ت ـ وبعض ثالث ذهب إلى الاحتياط في الأقل والأكثر، والبراءة في غيرهما.

ت ـ الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة:

تعريفهما: "يُطلق هذان العنوانان غالباً على الشبهات الواقعة في أطراف العلم الإجمالي"[١]، ومثاله: ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة واحد من عدة أوان، حيث يكون كل إناء منها مشتبهاً به ومشكوكاً بنجاسته، وهو يُعتبر طرفاً في هذا الاشتباه، فإذا كانت الأطراف قليلة، ومعدودة، ومحصورة، أي يرى العرف والعادة بأنها يمكن إحصاؤها في وقت قليل، فإنه يطلق عليها إسم الشبهة المحصورة.

والشبهة المحصورة: هي التي يكون المتعلق فيها قليلاً مردَّداً بين أطراف قليلة بنظر العرف، كما لو اشتبه بنجاسة ثوب ضمن عشرة أثواب أو مائة أو ألف، فالشبهة في هذه الصورة محصورة، ويجب فيها الاحتياط بالاجتناب عنها.

وأما إذا كانت الأطراف كثيرة لا تقبل الحصر، فإنه يُطلق عليها الشبهة غير المحصورة بنظر العرف كذلك، والشبهة غير المحصورة إما أن يكون المتعلق فيها قليلاً بين أطراف كثيرة، ومثاله: ما لو اشتبه بنجاسة ثوب ضمن عشرة آلاف ثوب، فالشبهة هنا غير محصورة، وإما أن يكون المتعلق فيها كثيراً بين أطراف كثيرة، ومثاله: ما لو علم بغصبية ألف ثوب ضمن عشرة آلاف ثوب، فالشبهة هنا بحكم المحصورة؛ لأنّ نسبة الحرام إلى المجموع كنسبة واحد إلى عشرة.

---

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص١٤٩.

(الثاني) أدلة الاحتياط:

استُدل بروايات كثيرة على وجوب الاحتياط، ولكن رُدّت هذه الاستدلالات بأنّ أدلة البراءة واردة عليها ورافعة لموضوعها، وغاية ما يُستفاد استحباب الاحتياط، ولكنَّ ما اعتُمد عليه في لزوم الاحتياط هو قاعدتان أساسيتان هما:

أ ـ قاعدة الاشتغال، وهي أنّ شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني في التكاليف المحتملة المعلومة بالإجمال؛ وذلك لا يتم إلا بالاحتياط عند الإخباريين، وبالجري على مسلك حق الطاعة[1] عند السيد محمد باقر الصدر،ـ كما أوضحناه في مسألة القطع ـ، لأنّ العقل يحكم بأصالة الاشتغال في الواقعة المحتملة، وأما عند أغلب الأصوليين فيجري أصل البراءة في التكاليف المحتملة.

ب ـ قاعدة دفع الضرر المحتمل[2]: وهي أنّ كل ما احتُمل فيه الضرر الأخروي يجب الاجتناب عنه، سواء كان الضرر موهوماً أو مشكوكاً أو مظنوناً،ـتكلمت عن مستند هذه القاعدة في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" عند الحديث عن الأصول العقلية ـ.

مشهور الأصوليين من الإمامية يعتبر أنّ الأصل في التكاليف المحتملة هو البراءة، وبالتالي فلا ضرر أخروي؛ لكون قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ واصل واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل ورافعة لموضوعها، بينما يرى السيد محمد باقر الصدر ﵀ بأنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٣، ص١٢-١٣.

(٢) الخوئي، أجود التقريرات، ج٢، ص١٨٦-١٨٩.

قبح العقاب بلا بيانٍ واصل، ورافعة لموضوعها، وهي تصلح لأن تكون بياناً للشارع يعتمد عليه، وبالتالي فإنّ القاعدة العقلية الكلية تصبح كالتالي: الذي يُحتمل فيه الضرر الأخروي، يجب الاجتناب عنه موهوماً كان ذلك الضرر أو مشكوكاً أو مظنوناً؛ لأنّ العقل هو الذي يحكم بذلك، وفي العلم الإجمالي يجب الاحتياط من جهة أنّ كل فرد من أفراد أطراف العلم الإجمالي داخل تحت هذه الكلية.

وهناك مَنْ فصّل بين الضرر الأخروي، والضرر الدنيوي كما أوضحت ذلك تحت عنوان "**البراءة العقلية**".

(الثالث) أسباب الشك والاشتباه في مبحث الاحتياط:

لا تختلف هذه الأسباب عنها في مبحث البراءة، فهي إما عدم النص، أو إجماله، أو معارضته، أو الاشتباه بالموضوع الخارجي، وأهم هذه المشتبهات هي الشبهة التحريمية الموضوعية، يقول السيد الخوئي ﵀ في هذا الصدد: "إنّ المهم في هذا المبحث هو الشبهة التحريمية؛ لعدم خلاف معتدٍّ به في الوجوبية، كما أن المهم من الشبهة التحريمية هو الموضوعية منها؛ لكثرة جهات البحث فيها..."(١).

ـ تطبيقات على الشبهة التحريمية الموضوعية:

أ ـ في الشبهة المحصورة:

لو اشتبه إناءان أحدهما طاهر والآخر نجس، ففي المقام علم إجمالي

(١) الخوئي، أجود التقريرات، ج٢، ص٢٣٩.

بنجاسة أحدهما، فلا يجوز استعمال أحدهما؛ لأنّ استعمال أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فنحن نعلم بالعلم الإجمالي بوجود تكليف واقعي مردَّد بين شيئين، فلِكَيْ نصيب ذلك الحكم الواقعي، يجب الاحتياط بترك الفردين معا، ولكن لو قام المكلف وارتكب أحد أطراف العلم الإجمالي الذي وجب عليه تركه احتياطا، يكون قد أخذ بالمحكوم بالنجاسة ـ في مثالنا ـ، كما وتحصل المخالفة القطعية للعلم التفصيلي بالنجاسة لو أخذ بالاثنين معاً.

نعم، لو كان عِلمنا الإجمالي بوقوع النجاسة في أحد الإناءين لا يحصل منه تكليف جديد، لا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ للأصل المؤمن الجاري فيه، كما إذا علمنا بوقوع نجاسة في أحد الإناءين إجمالاً، ولكن كان أحدهما المعيَّن نجساً سابقاً، فإنه لا يحصل لنا علم بتكليف جديد يجب فيه الاجتناب؛ لأنّ الإناء المعلوم النجاسة لا تزيد نجاسته الجديدة الواقعة فيه حكماً جديداً، وأما الطرف الآخر، فإنّ وقوع النجاسة فيه مشكوك شكاً بدوياً فتجري فيه أصالة البراءة.

كما ويمكن لنا إجراء أصالة البراءة فيما لو وقعت نجاسة في أحد إناءين، وكان لا ينفعل بوقوع النجاسة فيه؛ لأنه كرٌّ مثلا.

وفي إطار الشبهة المحصورة مع وجود العلم الإجمالي، نطرح أسئلة، وأجوبة[1]؛ لتوضيح أنّ بعض المسائل تكون مجرى لأصالة البراءة، وبعضها الآخر يكون مجرى لأصالة الاحتياط، وهي كما يلي:

١ ـ إذا لاقى ثوب أحد إناءين، وكان أحد الإناءين طاهراً والآخر نجساً،

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج٢، ص٢٣٩-٢٤٠.

أي يوجد هنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءين، ثم لاقى ثوب أحد الإناءين المعلوم بالإجمال نجاسة أحدهما، فهل نحكم بنجاسة الثوب (؟).

في المسالة اتجاهات عدة:

ـ **الاتجاه الأول:** فيما لو كان هناك نجاسة سارية من أحد الإناءين إلى الثوب، فتكون الملاقاة موجبة لاتساع دائرة النجاسة، وبالتالي تنتقل النجاسة إلى الثوب، فيشمله دليل وجوب الاجتناب(١) عن النجاسة المعلوم بالإجمال وجودها في أحد الإناءين.

ـ **الاتجاه الثاني:** ذهب إلى القول بأنّ الثوب الملاقي لأحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بالإجمال، لا دليل على نجاسته إذا لم يكن هناك سراية، فهو فرد مستقل عن المعلوم نجاسته بالإجمال، ويحتاج إلى دليل تعبدي مستقل ليدل على نجاسته، وقبل وجود هذا الدليل، لا يلزم الاجتناب عنه؛ للشك في سراية النجاسة إليه، فتجري فيه أصالة الطهارة من غير معارض، فيصح لبسه في الصلاة، وشربه إذا كان مشروباً، والوضوء به إذا كان ماء.

ـ **الاتجاه الثالث:** وهو ما ذهب إليه السيد محمد باقر الصدر ﵀ من لزوم الاحتياط بالابتعاد عن المحتمل تنجُّسه بالملاقي للمعلوم نجاسته بالإجمال، أي يجب الاحتياط بعدم الصلاة بالثوب المحتمل تنجُّسه؛ لملاقاته لأحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بالإجمال، ويجب الاحتياط بعدم شربه أو الوضوء به إذا كان ماء، وهكذا.

٢ ـ شارب الخمر: هل يجب الحد على شارب أحد المشتبهين بالخمر مع عدم كون الموضوع واضحاً لديه (؟).

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج٢، ص٢٣٩-٢٤٠.

أ ـ مَنْ قال بأصالة البراءة، فإنه يقول بعدم الحد؛ لأنّ الحد مترتب على شرب الخمر نفسه وليس على المشتبه به، فالحدود تُدرأ بالشبهات.

ب ـ وأما بناء على مسلك حق الطاعة، فيجب الاحتياط بالاجتناب عن شرب المشتبه به، ولو فعل كان متجرئاً، فيلحقه حكم المتجرئ، ولكن هل يُقام عليه الحد (؟).

الجواب،ـ كما أفاده أستاذنا سماحة العلامة الشيخ محمد يزبك ـ، "أنّ إقامة الحد موضوعه تعمد شرب الخمر، فيتوقف على علمه، وفي فرض المسألة لا علم بل اشتباه، فلا حد، والاحتياط بعدم تناول المشتبه به لا يلزمه الحد فيما لو خالف".

٣ ـ حالات الاضطرار إلى طرف من أطراف الشبهة المحصورة:

أ ـ إذا كان لدينا إناءان، وكان أحدهما يحتوي على دواء لا غنى بغيره عنه، والآخر يحتوي على ماء، ثم أصابت نجاسة أحد الإناءين ولا يُعلم أيهما، هل يجب على المكلف الاجتناب عن الإناءين؛ لوجود علم إجمالي بنجاسة أحدهما على فرض أنه مضطر لتناول الدواء أو الماء، وكان الاضطرار سابقاً ومتقدماً على العلم بالنجاسة أم لا يجب عليه ذلك(؟).

الجواب: شرط تنجيز العلم الإجمالي أن يصحَّ النهي عن كل طرف من الأطراف المحتمل إصابته بالنجاسة، ومع فرض الاضطرار لتناول إما الماء أو الدواء، وكان الاضطرار سابقاً على العلم بالنجاسة، فإنّ قاعدة الاضطرار تكون حاكمة في المقام، فلا أثر للعلم الإجمالي؛ لأنّ من منجزية العلم الإجمالي بقاء أطرافه منجزة، ولكنْ مع سقوط أحدهما بالاضطرار، يبقى الطرف الآخر مجرى لأصالة البراءة.

ب ـ إذا كان لدى المكلف إناءان، وكان أحدهما يحتوي على ماء والآخر يحتوي على ماء ورد، ولم يكن بحاجة إلى أي منهما، ثم أصابت نجاسة أحدهما، فالتبس الطاهر بالنجس، فأصبح هناك علم إجمالي بنجاسة أحدهما، ثم اضطرَّ ذلك المكلف إلى شرب ماء الورد بالذات، وكان الاضطرار في هذا الفرض حادثاً بعد العلم بعروض النجاسة على أحد الإناءين، فماذا يصنع المكلف في هذا الفرض (؟).

الجواب: يحل للمكلف ما دعت إليه الضرورة دفعاً للعسر والحرَج، ولا يُباح له من المحظور عليه إلا بقدر ما يسد خلته ويدفع الخطر عنه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[1]، ويجب عليه اجتناب الطرف الآخر غير المضطر إليه؛ لأنّ الاضطرار طرأ بعد حدوث العلم الإجمالي بطروي النجاسة، وبعد تنجيز التكليف بوجوب الاجتناب على المكلف.

ت ـ لو كان لدينا إناءان من ماء طاهر، ثم سقطت نجاسة في أحدهما، ولم يُعلم أيهما، ثم اضطر المكلف إلى شرب أحدهما بلا فرق ولا تمييز بينهما، فما هو الحكم في هذه المسألة (؟).

الجواب: في فرض الاضطرار يختار المكلف أيهما شاء فيسد خلّته دفعا للضرر، ويترك الإناء الآخر؛ لأنّ الاضطرار هنا غير معيَّن، فيسوِّغ ارتكاب المخالفة الاحتمالية، ويبقى التحريم سارياً ومنبسطاً على الفرد الآخر سواء اضطر إلى غير المعين قبل العلم الإجمالي أم بعده[2].

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٧٣).

(٢) الأنصاري، فوائد الأصول ، ص٩٨.

ث ـ إذا وجدت أطراف العلم الإجمالي بالتدريج والتتابع واحداً بعد الآخر، كما لو علم المكلف على نحو اليقين بأنه إذا خرج من بيته اليوم أو غداً فإنه سيموت أو سيحدث له حادث لا يأذن له الشرع والدين بالإقدام عليه، فهل يكون علم المكلف في هذه الصورة منجزاً للتكليف على المكلف، فيجب عليه الاحتياط بعدم الخروج في هذا اليوم وفي الغد أم لا يجب عليه ذلك(؟).

الجواب: طبقاً لموارد العلم الإجمالي، فإنه يجب على المكلف الاحتياط بعدم الخروج في هذا اليوم من منزله وفي الغد كذلك؛ لأنه لا فرق بين وجود أطراف العلم الإجمالي دفعة واحدة، أو أن يتقدم بعضها ويتأخر بعضها الآخر ما دام الجميع محلاً للابتلاء، فلا يجوز ارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الاحتياط الاجتناب عن الأفراد المرددة بين السابق واللاحق،ـ حتى على القول بأنّ المكلف حين ابتلائه بالطرف السابق فإنّ اللاحق لا وجود له، وحينما يبتلي باللاحق فإن السابق منهما يذهب ـ، لأنه ليس من شروط العلم الإجمالي أن توجد أطرافه دفعة واحدة، أو أن يتقدم بعضها ويتأخر بعضها الآخر، فالأمر سيان بالنسبة إليهما، فالمكلف قادر على الاحتياط بالموافقة القطعية دفعاً للضرر المحتمل الذي يؤدي إلى أن يورد المكلف نفسه مورد التهلكة، أو يخالف ما أذن به الشرع والدين،ـ هذا إذا كان خروجه عبثاً وليس سعياً لأمر أهم كالجهاد لحفظ الدين ـ.

ـ تحليل حول الشبهة المحصورة:

لدى تأمل ما تم بيانه حول الشبهة المحصورة، يتضح ما يلي:أنّ الردود

الأصولية لاحظت الأمور التي يوجبها العقل على المكلف كوظيفة عند شكه بالتكليف، حيث يلاحظ العقل الأمور الخارجية التي تعترض المكلف، فيحدد، ـ وبناءً على مستوى تلك الحالة ـ، ما ينبغي فعله، وكيف يمكن للمكلف التكيف مع البيئة المحيطة به بما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية التي يعمل على تحريكها وإثباتها لموضوعاتها، فيحكم بالبراءة تارة، وبوجوب الاحتياط تارة أخرى، وهذا الأمر فيه من المرونة الشيء الكثير من خلال ملاحظة قاعدة الضرر لا مطلقاً.

ب ـ في الشبهة غير المحصورة:

الشبهة غير المحصورة يجب أن تتوافر على أمرين غالباً وهما:

الأول: كثرة الأطراف.

الثاني: أن يتمكن المكلف عقلاً ـ وليس عادة ـ، من ترك الأطراف كلها جميعاً ولكن بمشقة شديدة، ومثاله: ما لو دخل مسافر إلى بلدة وهو بحاجة ماسة إلى شراب، ويعلم بأنّ بعض الشراب متنجس، فيجوز المخالفة الاحتمالية هنا، ولا يجب عليه الموافقة القطعية بالاحتياط والاجتناب عن جميع الشراب؛ لأنّ ذلك يستدعي الضيق والحرج المنفي شرعاً، وعقلاً، فأخبار الحِل، والإباحة، والطهارة تشمل كل مجهول ومشكوك في حكمه، فالموافقة القطعية بالاجتناب عن الجميع بالاحتياط إنما تكون في الشبهة المحصورة؛ لاحتمال الضرر الأخروي القوي الممكن إلى الحد الذي لا يقبح معه العقاب على المخالفة، بينما في الشبهة غير المحصورة، فإنّ احتمال الضرر الأخروي ضعيف، وبالتالي فلا عقاب، فيجوز المخالفة الاحتمالية.

مثال آخر: العلم بوجود السم في لحم سمكة من ألفين، والعلم بشتم رجل لا على التعيين من أهل بلد، والخبر بأنه سيُقتل واحد ضمن جيش عدده يزيد على الألف أو في بلد، ففي هذه الأمثلة لا يجب الاحتياط؛ لكون الشبهة غير محصورة.

وأما عند الشك في الحصر وعدمه، فهل يجب الاحتياط في مشكوك الحصر أم لا يجب ذلك(؟)، كما لو انحصرت النجاسة في ثوبين، ثم اختلطا بأثواب مشابهة شكلاً، ولوناً، وحجماً، ولا ندري هل أصبحت الشبهة غير محصورة أم هي لا تزال محصورة (؟).

الأصل يقتضي في المقام الاحتياط؛ لأنّ التكليف السابق هو الاجتناب عن الثوبين، وهو ثابت باليقين، والشك يكون في عدم الحصر عند اختلاطهما بالأثواب المشابهة غير المعلومة العدد، أي أنّ الشك في وجود المانع من الاجتناب، فالأصل عدم وجود المانع حتى يثبت العكس، فيجب الاحتياط بالاجتناب؛ لأنّ التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

الخلاصة: في الشبهة التحريمية الموضوعية المحصورة، يجب الاحتياط فيها لتحصيل الموافقة القطعية ـ وكذلك الحال في الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان سبب الشك عدم النص أو إجماله ـ، وأما في الشبهة التحريمية الموضوعية غير المحصورة، فلا يجب الاحتياط بالموافقة القطعية، ولكن لا يجوز المخالفة بارتكاب جميع أطراف الشبهة بحيث يعلم المكلف أنه وقع في المعصية قطعاً، وكذلك الحال في الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان سبب الشك عدم النص أو إجماله.

وأما إذا كان سبب الشك في الشبهة الحكمية هو تعارض النصين في تعيين الحرام الثابت واقعاً، فإنّ العلماء ذهبوا إلى التخيير؛ لقيام دليل شرعي على ذلك.

(الرابع) تطبيقات على الشبهة الدائرة بين الأقل والأكثر الموضوعية والحكمية:

أ ـ الأقل والأكثر على قسمين: استقلالي، وارتباطي.

١ ـ الواجب الاستقلالي: وهو الذي يكون له أفراد عدة، بحيث يكون كل فرد مستقلاً في أدائه عن الآخر، ولا تتوقف صحته على وجود الأكثر على فرض شُكَّ بوجوبه، ومثاله: الصلاة، حيث يكون كل ركن منها مستقلاً عن الآخر، ولا يتوقف أداؤه على أداء الصلاة بكاملها، فالأقل معلوم الوجوب، ولا ربط له بالأكثر المشكوك، فيتنجّز الأقل على المكلف، وأما الزائد على المعلوم وهو الأكثر، فالأصل فيه البراءة؛ لأنّ الشك فيه شكٌّ بأصل المكلف به.

٢ ـ الواجب الارتباطي: وهو الواجب المركب من أجزاء، أو المقيد بشروط، بحيث لا يكون لتلك الأجزاء أو الشرائط تأثير إلا بانضمامها إلى الكل، ومثاله: الصلاة المركبة من أجزاء كالتكبير، والقيام، والركوع، والسجود، والتشهد، والتسليم.

مورد البحث في المقام هو الواجب المردد بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، حيث يكون الواجب الأقل معلوماً في سائر الأحوال بمفرده ضمن الواجب الأكثر.

والمراد بالأقل: الواجب الذي يتكون من عدد محدد من الأجزاء والشرائط، بينما المراد بالأكثر: هو الجزء أو الشرط الزائد المشكوك دخوله ضمن الواجب الذي يتكوَّن من عدد محدد من الأجزاء والشرائط.

قد يشك المكلف في أنّ الزائد على الأقل هل هو جزء من الواجب أو أجنبيٌّ عنه (؟)، وقد يشك فيه من جهة كونه شرطاً في الواجب أو ليس بشرط؛ والسبب في الشك بجزئية أو شرطية شيء في الواجب، هو إما لعدم وجود النص، أو لإجماله، أو لمعارضته بنص آخر، أو للاشتباه بالموضوع الخارجي.

والشك في جزئية شيء في المأمور به لعدم وجود نص تجري فيه أصالة البراءة الشرعية؛ لقوله ﷺ: "... **رُفع عن أمتي... ما لا يعلمون...**"[1]، ومثاله: كما لو شَكّ المكلف في أنّ الاستعاذة ـ بعد تكبيرة الإحرام وقبل بسملة الحمد من الركعة الأولى في الصلاة اليومية ـ، هل هي واجبة كجزء من الصلاة أم ليست واجبة (؟)، فيقوم بالبناء على الأقل ويجري أصل البراءة الشرعية من الأكثر.

وكذلك الحال عند الشك في جزئية شيء في المأمور به عند إجمال النص، كما لو شك في صدق الصلاة على فاقد السورة، فيبني على الأقل ويجري أصل البراءة الشرعية في المقام.

وأما إذا كان السبب الموجب للشك تعارض النصين، فالمرجع إلى التخيير بينهما.

وأما لو كان الاشتباه في الموضوع الخارجي، فيجب الاحتياط بالرجوع

(١) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج٦، ص ٤٢٣.

إلى الأكثر ـ وهذا يكون في موارد محددة جدّاً ـ، ومثالُه: لو شك في إقامة الصلاة في وقتها أو خارجها، فيجب الاحتياط بالإتيان بالصلاة في وقتها؛ لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني خروجاً عن عهدة التكليف.

ب ـ الشك في شرطية شيء في المأمور به، وهو على نحوين:

١ ـ أن يكون الشرط مستقلاً عن المشروط، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

٢ ـ أن يكون الشرط متحداً مع المشروط اتحاد الصفة بالموصوف، كالعلم بالنسبة إلى العالم، والإيمان بالنسبة للرقبة.

الحكم في هذه المسألة كسابقتها، وهو البراءة مع عدم النص أو إجماله، والتخيير مع تعارض النصين، والاحتياط مع الاشتباه بالموضوع الخارجي.

وعليه: إذا أتى المكلف بكل الأجزاء والشرائط المعتبرة في التكليف قاصداً امتثال الأمر على نحو القطع والجزم، وكان ما أتى به مطابقاً للمأمور به شرعاً وواقعاً، فإنّ ما أتى به يكون صحيحا ـ حتى لو كان المكلف جاهلاً مقصّراً أو غافلاً عن سؤال أهل الذكر، وحتى لو كان قد تعلم أحكام العبادة من أبويه أو مدرسته أو بيئته بشكل تقليدي وراثي، أو كان يقيم عبادته في أوقاتها شأنه شأن أي مسلم ملتزم كما هو حال غالب الناس في عباداتهم ـ، ما دام المأمور به مطابقاً للواقع المأمور به شرعاً، مع جزم المكلف بنية القربة في العبادة، فإنّ عبادته تكون محكومة بالصحة عندئذ.

وأما إذا فرض أنّ المكلف كان متردداً في نية امتثال الأمر المكلف به وشك في كون الشرط أو الجزء هو من الواجب أم لا، كالسورة بالنسبة للصلاة،

فإذا أجرى فيها أصل البراءة، وأقام الصلاة مجردة عن السورة؛ لشكه في كون الأكثر مكلفاً به أم لا، فإنه مع إجراء أصالة البراءة عن الزائد لا يبقى وجه للتردد في الامتثال، وإنما يصدق عليه التردد ما دام لم يجرِ أصلاً، والترديد بنية القربة في العبادة مُفسِد لها، فلا عبادة بدون نية التقرب إلى الله.

ثالثاً ـ التخيير:

أ ـ تعريفه:

هو حكم العقل بتخيير المكلف بين فعل شيء أو تركه، أو تخييره بين فعلين عند العلم بالتكليف والشك بالمكلف به، مع عدم إمكان الاحتياط، أي أنّ الكلام منصبٌّ على الشبهة الحكمية.

يرتبط التخيير بأحكام العقل العملي، حيث تتألف مسألته من موضوع، ومحمول:

الموضوع: وهو الأمران المتناقضان اللذان لا يكون لأحدهما رجحان على الآخر، ولا يمكن الاحتياط بالجمع بينهما؛ لتنافيهما.

المحمول: وهو جواز اختيار المكلف أي الحكمين شاء، بعد العلم بأصل التكليف والشك بالمكلف به، حيث يتحقق موضوع الاختيار في موردين:

الأول: أن يتحقق موضوع الاختيار بواسطة فعل واحد، كما إذا علمنا بوجود تكليف يتعلق بعمل المكلف، وشككنا في تعلق هذا الأمر إما بإيجاد الفعل ـ وجوبه ـ، وإما بترك العمل ـ حرمته ـ، أي أنّ الأمر يدور بين محذورين، كما لو علمنا بأنّ صلاة الجمعة إما واجبة وإما محرَّمة، ولا ترجيح

لأحدهما على الآخر، فيحكم العقل العملي في هذا المقام بالتخيير في مقام الامتثال إما بالفعل وإما بالترك.

الثاني: أن يتحقق موضوع الاختيار بواسطة أفعال متعددة، كما لو كان المطلوب إيقاع فعلين في الخارج، وعلمنا بأن أحدهما واجب والآخر محرم، ولكن شككنا فيهما، فلا نعلم أنّ هذا واجب وذاك محرم أم بالعكس، فإنّ العقل العملي يحكم في المقام بفعل أحدهما تخييراً وترك الآخر؛ لأنه يحتمل الموافقتين كما يحتمل المخالفتين معاً، وأما لو فعلهما معاً، فإنه يحصل له العلم القاطع بمخالفة الحرام، ولو تركهما معاً، فإنه يحصل له العلم القاطع بمخالفة الواجب، وكلا الأمرين لا شك فيهما بل علم إجمالي وجزم.

والشك في المكلف به،ـ الذي تجري فيه أصالة التخيير ـ، يحصل لعدة أسباب[1]:

١ ـ عدم وجود دليل على تعيين أحد الأمرين، سواء كان بفعل واحد أو بأفعال متعددة، فمثال الفعل الواحد: ما إذا قام إجماع على أنّ صلاة الجمعة ذات حكم إلزامي، وشك في أنّ هذا الحكم هو الوجوب أو الحرمة، مع عدم وجود دليل على تعيين أحدهما.

ومثال الأفعال المتعددة: التخيير بين صلاة الظهر والجمعة بناء على القول بأنه إذا كانت إحداهما واجبة كانت الأخرى محرمة.

٢ ـ إذا كان الدليل مجملاً، سواء كان بفعل واحد أو بأفعال متعددة،

---

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص٥٠.

فمثال الفعل الواحد قوله عليه السلام: "**صَلِّ الجمعة في يومها...**"[1]، ولا نعلم أنه استعمل الأمر في الإيجاب أو التهديد.

ومثال الأفعال المتعددة: ما لو قال قائل: صلِّ الصلاة الوسطى ولا تُصلِّ الأخرى، وشُكَّ في أنّ الوسطى هل هي الجمعة والأخرى الظهر أو بالعكس(؟).

٣ ـ إذا كان الدليل تعارض نصين، سواء كان بفعل واحد أو بأفعال متعددة، فمثال الفعل الواحد: ما لو ورد في رواية: صلِّ الجمعة، وفي أخرى: لا تُصلِّ الجمعة، ومثال الأفعال المتعددة: ما لو ورد في خبر: صلِّ الظهر ولا تُصلِّ الجمعة.

٤ ـ إذا كان الدليل شبهة موضوعية، أي أنّ الاشتباه في الأمور الخارجية سواء كان بفعل واحد أو بأفعال متعددة، فمثال الفعل الواحد: ما لو علم بأنه نذر السفر، ثم شك في أنّ النذر كان بفعله أو بتركه، ومثال الأفعال المتعددة: ما إذا كان هناك فعلان كالسفر والإطعام من قِبل زيد، وعلم بأنّ والد زيد أمره بأحدهما، ونهاه عن الآخر، فنسي زيد ما عيَّنه له والده.

ب ـ آراء العلماء في التخيير:

١ ـ من الأصوليين من قال بالتخيير العقلي بين الفعل والترك في مقام الامتثال؛ لأنّ المكلف يعلم بأنه ملزم بالحكم الواقعي، ولكنه يشك في نوع الحكم،ـ في المقام لا يمكن للمكلف إجراء شيء من القواعد الشرعية كالأمارات أو الأصول الشرعية؛ لأنّ جعل الأمارة في المتناقضين يعني أن الشارع تعبدنا بالفعل والترك معا بغير المعيّن منهما، ولو جعل الأمارة للمعين منهما في فرض

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص٥١.

تعادلهما من جميع الجهات، فسيكون الأمر ترجيحاً بلا مرجح، والأصول الشرعية هي الأخرى لا تجري في المقام؛ لأن هناك علماً بأصل التكليف، وشكاً في نوعه، فلا تجري البراءة، للعلم الإجمالي بالتكليف، وكذلك لا يمكن الاحتياط بالمتناقضين؛ لعدم قابلية المحل لذلك، ولا يمكن إجراء أصالة الحل في المعلوم بالإجمال[١] ـ.

٢ ـ ومِنَ الأصوليين من قال بالبراءة في كل من الطرفين عقلاً، ونقلاً؛ لتساقطهما بتساويهما ملاكاً.

٣ ـ ومِنَ الأصوليين من قال بوجوب الأخذ بجانب الحرمة وتقديمه على جانب الوجوب؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة عند العقلاء، ومنهم من قال بعكس ذلك، معلِّلين بأنّ العقلاء ربما أقدموا على ما فيه احتمال مصلحة راجحة، وإن تعرضوا لقليل من المفسدة، فالتجار يسافرون إلى أماكن بعيدة وإن كلَّفهم ذلك الكثير من الجهد، والمال ما دام هناك احتمال للربح[٢]، فضلاً عن عدم وجود دليل شرعي يدل على عكس ذلك.

٤ ـ ومنهم من قال بالتخيير الشرعي بينهما، على فرض وجود دليل شرعي يدل على التخيير.

ت ـ الفرق بين أصل التخيير، والواجب المخير:

١ ـ الواجب المخيَّر: وهو "ما كان له عِدل وبديل في عرضه ولم يتعلق به الطلب بخصوصه بل كان المطلوب إما هو أو غيره، فيتخيَّر بينهما المكلف"[٣]،

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٣٩– ٥٤٤.

(٢) (م. ن)، ص٥٤٤.

(٣) المظفر، أصول الفقه، ج١، ٨٤.

ومثاله: فيما لو أفطر المكلف في شهر رمضان عمداً، فيجب عليه كفارة الإفطار العمدي وهي: صيام شهرين متتابعين أو عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً مخيّراً بينها؛ لأنّ كلاً منها محصّل لغرض المولى؛ ولهذا كان بعث المولى نحوها جميعاً على التخيير، فهي محققة للمصلحة من جعل الحكم.

٢ ـ **التخيير**: وهو حكم العقل العملي بتخيير المكلف بين فعل شيء أو تركه في مقام الامتثال، أو تخييره بين فعلين عند علم المكلف بالتكليف وشكّه بالمكلَّف به، مع عدم إمكان الاحتياط؛ لأنّ التخيير دائر بين المتناقضين المتكافئين من كل وجه في الفعل أو الترك، ولا رجحان لأحدهما على الآخر؛ ولهذا يختار المكلف في مقام الامتثال بين أي الحكمين المتعارضين شاء، ـ كما أشرت له في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" لدى الحديث عن تعارض الأدلة ـ، سواء تحقق موضوع الاختيار بواسطة فعل واحد أو بواسطة أفعال متعددة كما قلنا سابقاً.

ويظهر من مسألة التخيير أنّ نوع التكليف ـ الواجب أو الحرام ـ، غير معلوم على نحو التعين كما هو عليه في الواجب المخير، فالمكلف يشك في نوع التكليف المتعين عليه، وبالتالي لا يعلم هل المصلحة هي المرادة أم دفع المفسدة(؟)؛ وإنما التخيير العقلي بينهما في مقام الامتثال رجاء إصابة الحكم الواقعي.

كما أنّ للمكلف الخيار في امتثال أي التكليفين شاء عند تزاحم الأدلة وعدم إمكان تقديم أحدها على الآخر، أو اكتشاف أيّها الأهم في نظر الشارع، أو عدم معرفة أيّها الأحدث صدوراً ليمتثله، أي مع فرض تساوي التكليفين من جميع الجهات، فيكون المكلف بالخيار في امتثال أيّها شاء.

القسم الثاني

مصادر الأحكام الشرعية

استعرضنا في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان: "أصول الفقه" بعض الحدود التي أعطاها أعلام الأصول لأصول الفقه، ولاحظنا هناك بأنّ تحديداتهم تدرّجت كما يلي:

أ ـ أصول الفقه: هو "العلم الذي يحتوي على القواعد العامة التي يعتمدها الفقيه عندما يريد معالجة أدلة الأحكام الفقهية...لاستنباط الحكم في علم الفقه..."[١].

ب ـ أصول الفقه: هو "أدلة... الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة..."[٢]، أي الإجمال.

ت ـ أصول الفقه: هو "صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل"[٣]، حيث يُعرف

(١) المفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، ومحمد حسون، ومحمد النعمان البكري، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هج، ص٥.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٩.

(٣) الخرساني، كفاية الأصول، ج١، ص٩.

من خلال هذه الصناعة أدلة الفقه التي تقع في طريق استنباط الأحكام، كما ويُعرف بها الأصول العملية التي هي وظيفة للمكلف عند الشك بالتكليف.

ث ـ أصول الفقه: هو "العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي"[1].

ما يظهر من هذه التعاريف، أن أصول الفقه يحتوي على قواعد عامة، وأصول عملية تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، ومن البديهي القول بأن هذه الأصول، والقواعد ترتكز على مصادر متعارفة لدى الأصوليين كالكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل؛ ولهذا سوف نتناول هذه المصادر بشيء من التفصيل.

ـ القرآن الكريم:

وهو الكلام الذي نزل به الروح الأمين على قلب النبي محمد ﷺ بلسان عربي مبين، وهو موجود بين أيدينا بين الدفتين، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هُدىً ورحمة للعالمين، فهو قطعي الصدور؛ لتواتره بين طبقات الأجيال منذ جمعه وكتابته على عهد النبي ﷺ وحتى يومنا هذا، وهو المصدر الأول للأحكام الشرعية الإسلامية، وتشتمل على آيات الأحكام.

الأصوليون عندما يبحثون عن حجية هذا الدليل، فإنهم يبحثون هذه الحجية من وجوه متعددة:

١ـ حجية ظواهر آيات القرآن.

٢ ـ جواز تخصيص آيات القرآن وتقييدها بخبر الواحد وبغيره.

٣ ـ جواز نسخ آيات القرآن.

(١) باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص١١.

أولاً: حجية ظواهر آيات القرآن:

يُعتبر القرآن الكريم المصدر الأهم للفقه، ويُطلق عليه الأصوليون لفظ الكتاب تبعاً للقرآن نفسه، حيث يقول تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾[1]، ولقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾[2]... الخ.

عُرِّف القرآن من الناحية الأصولية: بأنه "كتاب الله الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً، ومعانيَ، وأسلوباً، دون أن يكون للنبي دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغتها"[3]؛ وبذلك ميَّزوا القرآن الكريم عن المواد التالية:

١ ـ الكتب الإلهية الأخرى كالتوراة، والإنجيل، والزبور وما سواها.

٢ ـ الحديث القدسي: وهو المُنزل من السماء بمعانيه دون ألفاظه، وهو ليس بقرآن.

٣ ـ سُنة النبي ﷺ: وهي قول أو فعل أو تقرير النبي ﷺ، فالحديث النبوي هو الكلام الذي يتفوّه به النبي ﷺ، فيشرِّع، ويحكم، وهو المصدر الثاني للشريعة بعد القرآن الكريم.

٤ ـ تفسير القرآن.

٥ ـ ترجمة القرآن.

ولما كان القرآن الكريم منزّلاً من عند الله تعالى، فإنه يكتسب مشروعيته وحجية الاستدلال به ـ كمصدر للتشريع ـ، من هذا التنزيل، خصوصاً بعد

(١) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية (١).

(٢) (م.ن)، سورة لقمان، الآية (٢).

(٣) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٩٩.

ثبوت إعجازه البياني الذي أعجز بلغاء وفصحاء العرب، وهو لا يزال يتحدى الأجيال على مر العصور بأن يأتوا بمثله حتى يومنا هذا.

وعليه: لا شك ولا ريب في حجية القرآن الكريم من جهة السند؛ لأنه قطعي الصدور عن النبي ﷺ، ولا يشك أحد من المسلمين قاطبة في ذلك؛ لتواتره بين المسلمين جيلاً بعد جيل.

وأما من حيث الدلالة، فقد لفت الله سبحانه وتعالى نظر عباده إلى أنّ آيات هذا الكتاب منها ما هو محكم ومنها ما هو متشابه في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ...﴾[1]، فمُحكماته إما أن تكون نصا أو ظاهرة في معناها، ومتشابهاته إما أن تكون مجملة أو مؤولة مرجوحة في معناها.

المحكم: وهو البيّن الدلالة، وينقسم إلى النص، والظاهر:

١ ـ النص: وهو القطعي الدلالة،ـ وقد بيّنا ذلك في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية"ـ.

٢ ـ الظاهر: وهو الطرف الراجح من دلالة اللفظ على معناه، وينقسم إلى قسمين:

أ ـ الظاهر المقترن بما يفيد القطع، فهو من حيث الحجية كالنص.

ب ـ الظاهر غير المقترن، وهو اللفظ الظني الدلالة.

المتشابه: "وهو الذي لا يُفهم معناه إلا برده إلى المحكم عن طريق ما يُؤثَر

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية (٧).

عن النبي ﷺ [وأئمة أهل البيت عليهم السلام] من تفسير أو تأويل صحّ اعتبارهما"[1]، وينقسم إلى قسمين:

أ ـ المجمل: وهو اللفظ الذي ليس له ظهور مقصود في معناه.

ب ـ المؤَوَّل: وهو اللفظ المرجوح من حيث دلالة اللفظ على معناه.

ـ ثمرة هذا التقسيم عند الأصوليين:

لا إشكال في جواز العمل بمحكمات القرآن الكريم، وإرجاع المتشابه إليها؛ لأنها بينة الدلالة، سواء كانت نصّاً في المطلوب أم ظاهرة الدلالة مقترنة بما يفيد القطع.

وأما الظاهر الظني الدلالة، فقد ناقش الأصوليون في حجيته، وانتهوا إلى كونه حجة بدليل سيرة العقلاء، ـ كما قلنا سابقا في باب "**أصول الفقه والنظريات اللغوية**" ـ، مضافاً إلى أنّ سيرة المسلمين جرت على التعامل مع ظواهر القرآن الكريم، والأخبار، والأخذ بها، والاعتماد عليها لغة، وعرفاً[2]، مع ملاحظة وتتبع القرائن النقلية، والأدلة العقلية، ولم يخالف منهم أحدٌ سوى الإخباريين من الإمامية الذين لم يجوِّزوا العمل بظواهر القرآن إلا عن طريق ما فُسِّر به من أحاديث رويت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

فمثلاً: استدل الأصوليون بظاهر آية النبأ: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[3]، حيث استدلّوا بمفهوم الشرط

(١) د.الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج١، ص١٤٢.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص١٥٣.

(٣) القرآن الكريم ، سورة الحجرات، الآية (٦).

على أنّ العادل لا يجب تبيُّن خبره، وإنما التبيُّن يكون لخبر الفاسق بمقتضى منطوق الآية، ولما كان العادل ثقة، جاز العمل بخبر الثقة في السنة النبوية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لمّا كان القرآن الكريم يحتل الصدارة بين مصادر الاستنباط، فمِنَ الطبيعي أن يكون هو المرجِّح الأول للأخبار عند تعارضها، فما خالف ظاهر القرآن فقد أمر المعصوم بإهماله.

ـ تطبيق أصولي على ظواهر الآيات القرآنية:

ورد في القرآن الكريم ﴿... أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾، فكلمة أقيموا ظاهرة في الوجوب عند تجردها عن القرينة.

فإذا طبقنا الكبرى الأصولية القائلة بأنّ الظاهر حجة، فإنه يتشكل لدينا قياس منطقي من الشكل الأول كما يلي:

ـ الصغرى: (أقيموا) ظاهر قرآني في الوجوب.

ـ الكبرى: وكل ظاهر قرآني في الوجوب هو حجة.

ـ النتيجة: (فأقيموا) ظاهر في الوجوب وهو حجة.

ثانياً: جواز تخصيص آيات القرآن وتقييده بخبر الواحد وبغيره:

تارة يحتوي القرآن على آيات قطعية الدلالة كلفظ العام الدّال على العموم نصّاً في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...﴾[1]، حيث يدل على سنّة إلهية عامة لا تتخصص ولا تتبدل، أو كلفظ العامّ الدال على الخصوص نصّاً في قوله تعالى: ﴿... وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ...﴾[2]، حيث

(١) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية (٣٠).

(٢) (م.ن)، سورة آل عمران، الآية (٩٧).

تشير الآية إلى عموم الناس، ويُراد بها خصوص المكلف العاقل، وهذا الأمر يقتضي عقلاً خروج الصبيان، والمجانين من تحت عنوان المكلفين.

وتارة أخرى يحتوي القرآن الكريم على آيات ظنية الدلالة، وهي ظاهرة في العموم، وهنا تساءل الأصوليون عن مدى صحة العمل بالآيات الظنية الدلالة الظاهرة في العموم ـ بعد القطع بجواز العمل بالآيات القطعية منها ـ، قبل الفحص عن المخصص، كما وتساءلوا عن مدى إمكان تخصيص آيات القرآن بالكتاب نفسه، وبالسنة أو بالإجماع أو بالعقل أو بالقياس، حيث يظهر من الدراسات الأصولية أن مصادر التخصيص الآنفة الذكر منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلَف فيه، وسوف نتكلم عنها الواحدة تلوَ الأخرى:

١ ـ تخصيص القرآن بالقرآن:

بحث الأصوليون مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب، فوجدوها واقعة لا محالة كقوله تعالى في المخصص المتصل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ . . . ﴾[1]، فلفظ الخسران حكم عام يشمل جميع أفراد الإنسان باستثناء الذين آمنوا، وكقوله تعالى في المخصص المنفصل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً . . . ﴾[2]، فالحكم في الآية عام يشمل جميع الذين يقذفون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء، ولكنه خصص بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ . . . ﴾[3].

يقول السيد المرتضى: "وأما تخصيص الكتاب بالكتاب، فلا شبهة في

---

(١) القرآن الكريم، سورة العصر، الآية (٢).

(٢) (م.ن)، سورة النور، الآية (٤).

(٣) (م.ن)، سورة النور، الآية (٦).

جوازه، وخالف في ذلك أهل الظاهر..."[1]، ويقول الرازي: "المسألة الأولى في تخصيص الكتاب بالكتاب: وهو جائز، خلافاً لبعض أهل الظاهر لنا، وإنّ وقوعه دليل جوازه..."[2].

٢ ـ تخصيص القرآن بالسنة:

وأما تخصيص الكتاب بالسنة، فقد صرّح الأصوليون بجوازه بالحديث المتواتر، وبالحديث المقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم. يقول السيد المرتضى: "وأماتخصيصه،[أي الكتاب] بالسنة، فلا خلاف فيه، وقد وقع كثير منه؛ لأنه تعالى قال: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ...﴾، وخَصَّصَ عموم هذا الظاهر قوله عليه السلام: **(لا يرث القاتل، ولا يتوارث أهل ملتين)**"[3]، ويقول الرازي: "المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولاً كان أو فعلاً، جائز..."[4].

وأما تخصيصه بخبر الواحد، فقد اختلف الأعلام فيه، يقول الآمدي: "المسألة الخامسة: يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة، وأما إذا كانت السنة متواترة، فلم أعرف فيه خلاف... وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد، فمذهب الأئمة الأربعة جوازه، ومِنَ الناس من منع ذلك مطلقاً، ومنهم من فصّل، وهؤلاء اختلفوا، فمذهب عيسى بن أبان* أنه إن كان قد خُصَّ بدليل

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشيعة، ج١، ص٢٧٩.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٣، ص٧٧.

(٣) المرتضى، (م.س)، ج١، ص٢٧٩.

(٤) الرازي، (م.س)، ج٣، ص٧٨.

* عيسى بن أبان بن صدقة البغدادي، الحنفي، أبو موسى، فقيه، وأصولي، ولي القضاء عشرين سنة، وتوفي بالبصرة في (٠٠٠ ـ ٢٢٠ هج / ٠٠٠ ـ ٨٣٥ م)، من مصنفاته: إثبات القياس، وخبر الواحد، واجتهاد الرأي، والعلل والشهادات، والعلل في الفقه. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ٨، ص ١٨).

مقطوع به، جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا.

وذهب الكرخي إلى أنه إن خص بدليل منفصل... جاز تخصيصه بخبر الواحد، وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف"(١).

ويقول الحسن بن الشهيد الثاني العاملي*: "أصل: لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر... وأما تخصيصه بالخبر الواحد، ـ على تقدير العمل به ـ، فالأقرب جوازه مطلقا"(٢)، ولم يخالف في ذلك من الإمامية إلا السيد المرتضى، حيث يقول: "والذي نذهب إليه: أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال... وكل من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها..."(٣)، والذي عليه المتأخرون، ـ كما أوضحت في باب "أصول الفقه وعلوم تتقاطع مع المنهج التأريخي" ـ، جواز العمل بخبر الواحد، وجواز تخصيص عمومات الكتاب به.

يقول العلامة الحلي: "الخامس: تخصيصه بخبر الواحد جائز؛ لأنهما دليلان تعارضا، فقُدِّم الأخص جمعاً بين الدليلين"(٤).

والسبب الذي حمل المانعين على القول بعدم جواز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد، هو أن خبر الواحد ظني الصدور، فيُحتمل في حقه

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص٣٢٢.

* الحسن بن زين الدين بن الشهيد الثاني، أبو منصور، توفي سنة (١٠١١ هج) بجبع من قرى جبل عامل، له كتاب معالم الدين. (فوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي، ج ١، ص ١٢).

(٢) ابن الشهيد الثاني العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، (د.ت)، ص١٤٠.

(٣) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص٢٨١.

(٤) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص١٤٣.

الخطأ، والكذب، بينما القرآن الكريم مقطوع الصدور؛ لأنه وحي من عند الله تعالى، وظني الصدور لا يعارض مقطوعه.

وأجيب عن ذلك بالقول: بأن "الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة، ـ وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي ـ، أنها تُقدَّم على ذي القرينة، وهي هنا أصالة العموم"(١)، فالقرينة أظهر دلالة من ذي القرينة، فيُقدَّم الأظهر على الظاهر، ثم إن النقاش في عمومات القرآن إنما يتركز على الدلالة الظنية من أول الأمر وليس على سندها، والأصوليون جوَّزوا تخصيصها بالحديث المتواتر، وبالحديث المقترن، يقول الأخوند الخرساني في هذا الصدد: الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص، ـ كما جاز بالكتاب، وبالخبر المتواتر، وبالخبر المحفوف بقرينة قطعية من خبر الواحد ـ، بلا ارتياب؛ لما هو واضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قِبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام ..."(٢).

٣ ـ تخصيص القرآن بالإجماع:

في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لا ريب في تخصيص الكتاب بالإجماع الكاشف عن رأي المعصوم؛ لأنه من السنة القطعية، يقول المحقق الحلي: "المسألة الثانية: تخصيص الكتاب بالكتاب جائز... وكذلك تخصيص الكتاب بالإجماع..."(٣)، وكذلك الحال في المدارس الأصولية الأخرى، يقول الآمدي: "المسألة السادسة:

---

(١) الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص١٤٣-١٤٤.

(٢) المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٥٠.

(٣) الخرساني، كفاية الأصول، ص ٢٣٥.

لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن... بالإجماع، ودليله المنقول والمعقول، أما المنقول: [فكتخصيص] إجماع الأُمّة [لآية] القذف بتنصيف الجَلد في حق العبد كالأَمَة،ـ [مفاد إجماع الأُمّة على فرض حصوله، تخصيص القرآن، فيُعلم قطعا بصدور التخصيص عن المعصوم لدى الشيعة الإمامية بالإجماع الدخولي]-، وأما المعقول: فهو أنّ الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمَّياته... فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور، علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطّلعوا على دليل مخصص له..."[1].

٤ ـ تخصيص القرآن بالعقل:

في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، يجوز تخصيص عمومات القرآن بالدليل العقلي، يقول المحقق الحلي: "المسألة الأولى: العام يخص بالدليل العقلي؛ لأنا نخرج الصبي، والمجنون من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ...﴾"[2]، فإنّ لفظ الناس شامل للصبي، والبالغ، والعاقل، والمجنون، والدليل العقلي اشترط في التكليف البلوغ، والعقل، فأخرج الصبي، والمجنون من تحت عموم لفظ العام.

يقول الآمدي في ذلك: "المسألة الأولى: ذهب الجمهور من العلماء إلى جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي؛ خلافاً لطائفة... من المتكلمين... ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فإنّ الصبي، والمجنون من الناس...غير مرادَيْن من العموم؛ بدلالة نظر العقل

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص٣٢٧.

(٢) الحلي، جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الأصول، ط١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هج، ص٩٥.

على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك"[1].

٥ ـ تخصيص القرآن بالقياس:

ينقل الرازي في كتابه المحصول في علم أصول الفقه[2] الأقوال في المسألة، وهي كما يلي:

١ ـ "يجوز تخصيص عموم الكتاب... بالقياس، وهو قول الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأبي الحسين البصري..."[3].

٢ ـ لا يجوز تخصيص عموم الكتاب بالقياس مطلقاً، "وهو قول الجبائي..."[4].

٣ ـ ومنهم من فصّل في المسألة على أربعة أقوال:

الأول: "قول عيسى بن أبان: إن تطرق التخصيص إلى العموم جاز وإلا فلا.

الثاني: قول الكرخي: وهو أنه إن خص بدليل منفصل جاز وإلا فلا.

الثالث: قول كثير من فقهائنا ومنهم ابن سريج*: يجوز بالقياس الجلي

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص٣١٤.

(٢) ج٣، ص٩٦.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٣، ص٩٦.

(٤) (م.ن)، ج٣، ٩٦-٩٧.

* ابن سريج، أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، فقيه الشافعية في عصره، مولده ووفاته في بغداد (٢٤٩ ـ ٣٠٦ هج / ٨٦٣ ـ ٩١٨ م)، وكان يلقب بالباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، وقام بنصرة المذهب الشافعي، فنشره في أكثر الآفاق حتى قيل: بعث الله عمر بن عبد العزيز على رأس المائة من الهجرة، فأظهر السنة وأمات البدعة، ومنّ الله في المائة الثانية بالإمام الشافعي، فأحيى السنة وأخفى البدعة، وبابن سريج في المائة الثالثة فنصر السنن وخذل البدع، له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري، وله نحو ٤٠٠ مصنف منها: الأقسام، والخصال وغيرها. (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ١٨٥).

دون الخفي.

الرابع: قول الغزالي: وهو أنّ العام، والقياس إن تفاوتا في إفادة الظن، رجحنا الأقوى، وإن تعادلا، توقفنا، وأما القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، فقد ذهبا إلى الوقف..."[1]، وفي هذا الإطار يذهب السيد المرتضى،- من الإمامية-، إلى عدم جواز تخصيص عمومات الكتاب بالقياس[2].

ثالثا: جواز نسخ آيات القرآن

لغة: "النسخ: إزالتك أمراً كان يعمل به ثم تنسخه بإحداث غيره، كالآية تنزل في أمر ثم يخفف [ذلك الأمر] فتُنسخ بأخرى، فالأولى منسوخة، والثانية ناسخة..."[3]، ويقول الغزالي: "النسخ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان"[4].

أصولياً: يعرفه المعتزلة: "بأنه الخطاب الدال على أن مِثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجهه لولاه لكان ثابتاً"[5]، فالنسخ في نظر المعتزلة هو رفع مِثل الحكم الثابت عند الله لا رفع عينه، فالحكم الثابت لا يمكن رفعه؛ لأنّ ما أثبته الله من أحكام إنما أثبته لحسنه، ولمصلحة فيه، فلو نهى عنه، لأدى ذلك إلى انقلاب الحسن قبيحاً، والمصلحة مفسدة، وهذا يؤدي إلى الانقلاب المستحيل،- ولأدى إلى رفع كلام الله القديم برأي السلفيين، والقديم لا يتصور

---

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج٣، ص٩٧.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص٢٨٤.

(٣) الفراهيدي، العين، ج٤، ص٢٠١.

(٤) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٨٦.

(٥) (م.ن)، ص٧٦.

رفعه ـ، كما أنّ القول برفع عين الحكم يؤدي إلى القول بأنه سبحانه قد نهى عن الحكم بعدما أمر به، فكأنه انكشف له ما لم يكن عالما به"[١]، وهو غير جائز في حق الله؛ ولهذا فالرفع إنما يكون لمِثل الحكم الثابت.

ويعرفه الغزالي: بأنه "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه"[٢]، فالنسخ حقيقته قطع وإعدام لتعلق الخطاب بالمكلف، وارتفاعه عنه بالعجز أو الموت أو الجنون، وهذا لا يؤدي إلى القول بالبداء؛ لأنّ الله عندما يأمر بشيء، فإنه يأمر به بشكل مطلق، ولكنه تعالى في علمه يعلم بأن هذا التكليف له وقت معلوم ينقطع فيه الحكم ويرتفع عن المكلف، فالمكلف مأمور بالعمل به إلى وقت قطعه الذي لولاه لدام الحكم بشكل مطلق، وهذا ليس فيه البداء[٣].

ويعرفه المظفر من الإمامية: بأنه "رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها"[٤]، فالنسخ في رأي الإمامية هو رفع للحكم الثابت الناشئ عن علة موجبة له من المصالح أو المفاسد، والمصالح أو المفاسد تتغير وتتبدل بحسب اختلاف الأزمان، والأحوال، إذ "لا يبعد أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان، ذا مفسدة في زمان آخر، وإن كان لا يُعلم ذلك إلا من قبل الشارع..."[٥] في المصالح أو المفاسد الواقعية،ـ وهذا غير الحُسن والقبح الذاتيين اللذين تبين لنا سابقاً بأنهما

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٨٨.

(٢) (م.ن)، ص٨٦.

(٣) (م.ن)، ص٨٨.

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٤٨.

(٥) (م.ن)، ج٢، ص٥٠.

على مراتب ووجوه متعددة، وهي تختلف بحسب اختلاف الأحوال، والأزمان ـ، "وإذا كان الأمر كذلك، فمِنَ الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة، ثم زالت في الزمان الثاني فنُسخ"[١]، بمعنى أنّ الحكم المرفوع كان مقتضياً للحسن أو القبح الذاتيين، ثم تبين من فعل النسخ بأنه كان محدود الأمد من حيث المصلحة والمضرة، ومؤقتاً في واقعة عند الله، فنسخه وأعدمه، ولو خُلّي الحكم وطبعه ولم يُنسخ، لدام واستمر ما لم يُزِلْه ويرفعه الشارع.

وأما فيما يتعلق بجهة كون الآيات القرآنية كلام الله، والكلام برأي السلفيين قديم، وبرأي الأشاعرة هو كلام النفس كما أوضحنا سابقاً، فإنّ الإمامية قد حددت موقفها من هذه المسألة بقولها بأن الكلام من الصفات الحادثة، وفي القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخه كقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ . . . ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ . . . ﴾[٣]، والإمامية لا تصحح "نسخ آية من القرآن الكريم إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن. . . أو بسنة أو بإجماع . . . وإذا لم يحصل القطع بالنسخ، بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية. . . وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم، فهو موارد قليلة جدّاً. . . فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: أنّ الناسخ إن كان قطعيّاً، أخذنا به واتبعناه، وإن كان ظنيّاً، فلا حجة فيه، ولا يصح الأخذ به. . ."[٤].

---

(١) المظفر، أصول الفقه ج٢، ص٥٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٠٦).

(٣) (م.ن)، سورة النحل، الآية (١٠١).

(٤) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٥٢.

القسم الثالث

السنة

وهي المصدر الثاني للاستنباط الفقهي بعد القرآن الكريم، والسنة لغة: هي "السيرة[١]، وسنة الله أحكامه، وأمره، ونهيه... وسنَّ الله سنة، أي بيّن طريقاً قويماً"[٢]، "... وقد تُقال لطريقة حكمته، وطريقة طاعته..."[٣]، وسنة النبي ﷺ: "طريقته التي كان يتحرّاها..."[٤].

بالاصطلاح الأصولي: هي "ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير"[٥] مبيناً فيه طريق الإسلام.

ولما كانت المبادئ الكلامية، ـ كما أشرت لها في مقدمة هذا باب ـ، ذات أثر في الدراسات الأصولية، فمن الطبيعي أن تظهر تلك الآثار في مسالك الأصوليين كمسلك مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ومسلك مدرسة الصحابة،ـ على اختلاف بين أعلام مدرسة الصحابة في الاعتماد على بعض أشكال الأدلة

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣١، ص٢٢٥.

(٢) (م.ن)، ج٣١، ص٢٢٥.

(٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٩، ص٢٤٤.

(٤) (م.ن)، ج٩، ٢٤٤.

(٥) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص١٢٢.

في الاستدلال الفقهي ـ، فمثلاً: بحثت مدرسة الصحابة في مذهب الصحابي وفتواه، هل هما سنة كسنة النبي ﷺ (؟)، بينما بحث علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فيما رُوي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، هل هو رواية عن النبي ﷺ أو سنة كسنته (؟)، وهذا الأمر يقتضي بيان حدود مفهوم السنة:

أولاً: السنة النبوية

اختلف الأصوليون حول سنة النبي، هل سنته ﷺ كلها وحي من الله(؟)، أم منها ما هو وحي ومنها ما هو اجتهاد من قِبل النبي ﷺ (؟):

أ ــ الرأي الأول: ما ذهب إليه بعض أعلام السنة وهو: أنّ السنة النبوية بعضها وحي من الله وبعضها اجتهاد من قِبل النبي ﷺ، ولكن "اجتهاد النبي لا يقع فيه خطأ؛ لأنّ معاصي الأنبياء عليهم السلام ـ ولو كانت صغائر ـ، مغفورة، فغير جائز وقوعهم في شيء يظهر للناس ويلزمهم فيه الاتباع والاقتداء بالنبي ﷺ . . ."(١).

يقول الآمدي في هذا الصدد: "المسألة الأولى: اختلفوا في أنّ النبي ﷺ هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه (؟)، فقال أحمد بن حنبل، والقاضي أبو يوسف* إنه كان متعبداً به. وقال أبو علي الجبائي وابنه أنه لم يكن متعبداً

(١) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، ج١، تحقيق د..عجيل جاسم النمشي، ط١، (د.م)،(د.ن)، ١٤٠٥هج، ص٢٨٢.

* القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن جتة الأنصاري البغدادي، فقيه حنفي صاحب الإمام أبى حنيفة، ولد سنة(١١٣هج)، وتوفى سنة(١٨٢هج)، له مصنفات منها: اختلاف الأمصار، وأدب القاضي ـ على مذهب أبى حنيفة، والأمالي، والبيوع، والجوامع،ـ يحتوي أربعين كتاباً في اختلاف الناس والرأي المأخوذ به ـ، وغيرها. (هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي،ج ٢، ص ٥٣٦).

به، وجوّز الشافعي في رسالته ذلك، من غير قطع، وبه قال بعض أصحاب الشافعي، والقاضي عبد الجبار* وأبو الحسين البصري، ومِنَ الناس من قال إنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية"(١).

ب ــ الرأي الثاني: وهو ما ذهبت إليه الظاهرية، حيث يقول ابن حزم**: "... **فإن قال قائل: أيجوز للأنبياء عليهم السلام الاجتهاد (؟)، فالجواب وبالله تعالى التوفيق**: إنّ من ظن أنّ الاجتهاد يجوز لهم في شرع شريعة لم يوحَ إليهم فيها، فهو كُفْرٌ عظيم، ويكفي من إبطال ذلك أمره تعالى نبيه أن يقول: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ...﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ...﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ...﴾، وأنه ﷺ كان يُسأل عن الشيء، فينتظر الوحي ويقول: ما أُنزل

---

* القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين، قاض، وأصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالري، ومات فيها (٠٠٠ـ ٤١٥ هج /٠٠٠ـ ١٠٢٥ م)، له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن ، والأمالي، والمجموع في المحيط بالتكليف، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل وغيرها. (الأعلام ، خير الدين الزركلي، ج ٣، ص ٢٧٣).

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٥.

** ابن حزم، علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سفيان بن يزيد الفارسي الأندلسي القرطبي اليزيدي، أبو محمد، فقيه، وأديب، وأصولي، ومحدث، وحافظ، ومتكلم، ومشارك في التأريخ، والأنساب، والنحو، واللغة، والشعر، والطب، والمنطق، والفلسفة وغيرها، أصله من فارس، ولد بقرطبة (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هج / ٩٩٤ ـ ١٠٦٤ م)، وكان يستنبط الأحكام من الكتاب، والسنة، انتقد كثيراً من العلماء، والفقهاء، فأجمع هؤلاء على تضليله، وحذروا أرباب الحل والعقد من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه والأخذ عنه، فأقصي، وطورد، فرحل إلى بادية لبلة بالأندلس وتوفي بها، له تصانيف كثيرة منها: شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والاجتماع، والمحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار في الكتاب والسنة وغيرها. (معجم المؤلفين، عمر كحالة،ج ٧، ص ١٦).

علي في هذا شيء... وإن كان السائل عن هذا يعني أيجوز عليه الاجتهاد في قبول الشاهدين... والحكم بيمين لعلها كاذبة (؟)، فهذا جائز؛ لأنه ﷺ بهذا أُمر نصا... ولا سبيل إلى اجتهاد النبي ﷺ في شرع الشرائع، والأوامر عنده واردة متيقنة..."[1].

ت ـ **الرأي الثالث**: وهو ما ذهب إليه الإمامية من أنّ الشريعة كلها وحي من الله تعالى، والنبي ﷺ معصوم عن الخطأ في سلوكه، وفي تبليغه، وفي تلقيه للوحي، ولا يُحتمل في حقه الخطأ، والاجتهاد من حيث كونه اجتهاداً هو عرضة للإصابة والخطأ.

تُقسم السنة النبوية باعتبار أسلوب تبليغ الحكم الشرعي إلى:

١ ـ **السنة القولية**: وهي الكلام الصادر عن النبي ﷺ المتضمن لحكم شرعي.

٢ ـ **السنة الفعلية**: وهي السلوك العملي الصادر عن النبي ﷺ.

٣ ـ **السنة التقريرية**: وهي عبارة عن إمضاء النبي ﷺ لقول أو لفعل صدر عن الآخرين بمرأى ومسمع منه.

ثبت العمل بالسنة النبوية بجميع أشكالها إلى أن أصبح العمل بها من الأمور البديهية في الشريعة الإسلامية؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...﴾[2]؛ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ...﴾[3].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٥، ص٦٩٩- ٧٠٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية (٣١).

(٣) (م.ن)، سورة النجم، الآية (٤).

ثانياً: سنة الصحابة

تعريفها: وهي قول الصحابي أو سلوكه الذي صدر عنه أو تعبد به فيما ليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، ولم يُعرف له مستند[١]، فالصحابي إذا قال قولاً أو أفتى بفتيا ولم يعرف مستنده، ففيه "احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي، وقد ظهر من عادتهم أنّ من كان عنده نص، فربما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية، ولا شك أنّ ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على محض الرأي،ـ [ويتابع السرخسي* كلامه] ـ، فمنْ هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمجال الذي تتغير باعتباره الأحكام..."[٢].

١ ـ مجال العمل بهذا المسلك: وهو فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة في الحوادث الواقعة، حيث اعتبر السلفيون فتوى الصحابي من الأصول التي يمكن العمل بها في المقام، وهي مقدمة على القياس ما لم يُعلم مخالف لها،ـ أي إذا أجمع الصحابة عليها ـ، وأما إذا اختلف الصحابة في أقوالهم أو فتاويهم اجتهاداً ولم يتفقوا، فإنّ الفقيه يتخير أقرب أقوالهم إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع ولا يخرج عنها[٣].

---

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص١٣٩.

* السرخسي (... ـ ٤٩٠ هج /... ـ ١٠٩٧ م) محمد بن أحمد بن أبي بكر، شمس الأئمة، متكلم، وفقيه، وأصولي، ومناظر، من آثاره: المبسوط وغيره. (معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ٨، ص ٢٣٩).

(٢) السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٠٧ ـ١٠٨.

(٣) (م.ن)، ج٢، ص١٠٥-١٠٨.

٢ ـ حجية هذا المسلك: يقول الغزالي في معرض حديثه عن هذا المسلك: "الأصل الثاني من الأصول الموهومة: قول الصحابي، ذهب قوم إلى أنّ مذهب الصحابي حجة مطلقاً، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس، وقوم إلى أنّ الحجية في قول أبي بكر*، وعمر** خاصة؛ لقوله ﷺ: **(اقتدوا بالذين من بعدي...)**، وقوم إلى أنّ الحجية في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا، والكل باطل عندنا، فإنّ من يجوز عليه الغلط، والسهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجية في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ (؟)، وكيف تُدَّعى عصمتهم من غير حجة متواترة (؟)، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف... كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة..."[١].

ما يقرره الغزالي في هذا النص هو:

---

* أبو بكر بن أبي قحافة، واسمه عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر، ولد بمكة، وبويع بالخلافة في اليوم الذي مات فيه النبي ﷺ، ومات سنة (١٣هج) ودفن بجنب رسول الله ﷺ ليلا. (تاريخ خليفة بن خياط العصفري، ص ٨١)، و(مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان، ص ٢٢)، (وتاريخ اليعقوبي، لليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٨).

** عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك، وأمه حنتمة بنت هشام بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم أخت أبي جهل، ولد بعد عام الفيل بثلاثة عشر سنة، استخلفه أبو بكر الصديق في حياته بعهد كتب له في علته التي توفى فيها، قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بخنجر عند قيامة إلى صلاة الفجر، حيث طعنه ثلاث طعنات في ثنته، فعاش ثلاثة أيام ويقال سبعة أيام، توفى ودفن بجنب أبي بكر الصديق (رض). (مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ص ٢٣).

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٦٨.

١ ـ انتفاء الدليل على عصمة الصحابة.

٢ ـ وقوع الاختلاف بينهم.

٣ ـ تصريح الصحابة بجواز مخالفتهم في مذهبهم.

وذهب الأشاعرة، والمعتزلة، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والكرخي إلى أنه [أي هذا المسلك] ليس بحجة[1] على التابعين ومنْ بعدهم من المجتهدين، بينما "ذهب مالك بن أنس، والرازي... والشافعي في قول، وأحمد في رواية له إلى أنه حجة مقدم على القياس..."[2]، وذهبت الإمامية إلى عدم حجية هذا المسلك.

ثالثاً: سنة أهل البيت عليهم السلام

وهي فرع الكلام حول نظرية الإمامة بالنص، حيث دخلت نظرية الإمامة بالنص في علم الأصول كمبدأ تصديقي عند الإمامية، وبالتالي ترتب عليها أمور متعددة أهمها:

أ ـ أنّ عصر المعصوم امتد حتى سنة ٢٦٠هج[3] عصر الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر محمد ابن الحسن المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ يُعتبر هذا الإمام من نسل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أول الأئمة بالنص ـ.

ب ـ أنّ الوظيفة التي أضطلع بها أئمة أهل البيت عليهم السلام هي نفس الوظيفة التي أضطلع بها النبي محمد صلى الله عليه وآله من جهة استمرار تبليغ ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله؛

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٤٩.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص١٤٩.

(٣) المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي، ط١، إيران، مطبعة مهر، ١٤١٧هج، ص١٢٧.

ولهذا تساءل الأصوليون كما المتكلمون عن أقوال أئمة أهل البيت عليهم السلام المروية عنهم، هل هي رواية عن النبي صلى الله عليه وآله، فهي سُنة مجازا (؟)، أم هي رواية كرواية النبي صلى الله عليه وآله، فهي مصدر للتشريع حالها حال السنة النبوية، وبالتالي فهي سنة حقيقية كسنة النبي صلى الله عليه وآله (؟).

للأصوليين الإمامية في هذه المسألة اتجاهات ثلاثة:

ــ **الاتجاه الأول**: أنّ أقوال أئمة أهل البيت عليهم السلام هي رواية لسنة النبي صلى الله عليه وآله، فهم قالوا: "**لو كنا نفتي الناس برأينا... لكنا من الهالكين...** "[1].

ــ **الاتجاه الثاني**: وهو أن الإمام يدرك حقيقة الحكم الواقعي الذي جاء به النبي عن طريق الإلهام، بينما النبي صلى الله عليه وآله يدركه بالوحي، ووظيفة النبي ووظيفة الإمام واحدة وهي تبليغ الأحكام الشرعية، وإنما الاختلاف بينهما في الواسطة الموصلة للحكم الواقعي، يقول الشيخ المظفر: "إنّ الأئمة من آل محمد صلى الله عليه وآله ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه؛ ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقات في الرواية؛ بل لأنهم منصوبون من الله تعالى على لسان النبي؛ لتبليغ الأحكام الواقعية، فلا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي؛ وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله كما قال أمير المؤمنين: (**علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم، ينفتح لي من كل باب ألف باب...**)"[2].

ــ **الاتجاه الثالث**: وهو أنّ الإمام مفوض من قبل الله تعالى بالتشريع كما

---

(١) الصفّار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق محسن كوجه باغي، طهران، مطبعة الأحمدي، ١٤٠٤هج، ص٣١٨- ٣١٩.

(٢) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٥٧.

أنّ النبي ﷺ مفوض من قبله بذلك، والدليل على ذلك ما ورد "...عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: **حرم الله الخمر بعينها، وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك**"(١).

وفي حديث آخر: "...عن القاسم بن الوليد*، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **إن الله حرم الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ الشراب من كل مسكر، فأجاز الله ذلك له، وفرض الفرائض فلم يذكر الجَدَّ، فجعل له رسول الله سهما، فأجاز الله ذلك له**"(٢).

فهذان النصان وغيرهما من النصوص الأخرى التي تدور حول نفس المحور، تتحدث عن الأحكام التي بين أيدينا على أنها قسمان:

ـ **القسم الأول**: وهو الذي فرضه الله تعالى على كل مكلف، بالغ، عاقل.

ـ **القسم الثاني**: وهو الذي سنه النبي ﷺ، وبعض الروايات تجعل الأمر عينه ثابتاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام باستثناء النبوة، حيث تقول: "عن موسى بن أشيم** قال... وفوض إلى نبيه ﷺ فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

(١) الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ج٢٥، ص٣٣٣.

* القاسم بن الوليد القرشي العماري، روى عن الصادق عليه السلام، وله كتاب رواه علي بن الحسن بن رباط وغيره. (رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣١٣).

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٧، ص ٤٧٢.

** ابن أشيم، هو رجل مشترك، يطلق على موسى بن أشيم الكوفى، كان يأتي الصادق عليه السلام ويسأله، ثم يخرج من عنده إلى عند أبي الخطاب، فيخبره أبو الخطاب بخلاف قول الصادق عليه السلام، فيأخذ بقول ابن الخطاب ويذر قول الصادق عليه السلام ـ، كما ويطلق على محمد بن أشيم، ومالك بن أشيم، وعلي بن احمد بن أشيم، والحسن بن أشيم. (جامع الرواة، محمد علي الأردبيلي، ج ٢، ص ٤٣٠).

نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ . . . ﴾، فما فوض إلى رسول الله ﷺ فقد فوضه إلينا"[١].

يعلق الشيخ ناصر مكارم الشيرازي* على ذلك بالقول: "يُستفاد من روايات متعددة أنّ النبي ﷺ قد حرّم بعض الأمور أو أوجبها والذي عبّرت عنه الروايات بفرض النبي، ومِنَ الطبيعي أنّ كل أوامره ونواهيه في حدود ما خوّله الله سبحانه من الصلاحيات، وحسب أمر الله..."[٢]، وإلى هذا الاتجاه يذهب السيد السيستاني**[٣].

وهنا يمكن للذهن أن يتساءل عن حق التشريع، هل هو محصور بالله سبحانه وحده (؟)، وما النبي سوى ناقل ومبلغ للأحكام الواقعية عن الله عبر الوحي (؟)، والإمام ملهم من جهة، وناقل عن النبي ﷺ من جهة أخرى(؟)، أم أنّ الأمر ليس كذلك كما تتحدث الروايات سابقاً(؟).

يعتقد الإمامية بأنّ صلاحيات النبي ﷺ محددة بحدود أوامر الله ونواهيه وما خوله به من سلطة، والإمام كذلك، فالنبي بلّغ أحكام الله، والإمام علي عليه السلام، دوّن تلك الأحكام بإملاء من رسول الله ﷺ في كتاب يُدعى بكتاب علي، وهو عند أئمة أهل البيت يتوارثونه، ويعملون به، ويبلّغون مضامينه

---

(١) الكليني، الكافي، ج١، ص٢٦٥.

* ناصر مكارم الدين الشيرازي، مرجع ديني إيراني معاصر، ولد في شيراز(١٣٤٧ هج) ودرس فيها، ثم ارتحل إلى قم ودرس فيها على آية الله بروجردي، وسافر بعدها إلى النجف وأتم دراسته فيها على كبار العلماء، ثم رجع إلى قم ومارس فيها تدريس الفلسفة، وتفسير القرآن، ومن أهم كتبه: تفسير الأمثل.

(٢) مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٦، (د.م)، (د.ت)، ص٣٩٠.

** مرجع ديني من أصول إيرانية، معاصر.

(٣) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٦.

عن طريق الرواية، والإمام قد أقدره الله على إدراك الحكم الواقعي ـ الذي جاء به النبي بالوحي ـ، بمعنى أنه ملهم بالحكم الواقعي كما جاء به النبي ﷺ في الواقع ولا يزيد عليه، وعامة الناس مأمورون بالأخذ بالأحكام الظاهرية؛ لعدم قدرتهم على إدراك وإصابة نفس الأمر الواقع يقينا إلا بالمشافهة من قبل النبي ﷺ أو من الإمام بالمباشرة.

وأما بعض الروايات التي ذكرت بأنّ الإمام كالنبي مفوَّضٌ بالتشريع، فإنّ المنطق القرآني يصرّح بأنّ النبي ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ...﴾[1]، فسنة النبي ﷺ تُعتَبر مصدراً من مصادر التشريع، وهي قائمة على أساس العصمة، وبالتالي فجميع ما جاء به هو عبارة عن وحي من قبل الله تعالى، وأما الروايات التي تنسِب إلى النبي ﷺ الاستقلال بالتشريع، فيُفسِّرها البعض على أنها مبيّنة للحكم الذي ورد عن طريق السنة، وبالتالي يعود الأمر إلى مسألتين هما:

١ ـ أنّ النبي يروي عن الله بالواسطة، والإمام يروي عن النبي ﷺ، وهذا قدر متيقن.

٢ ـ أنّ النبي يوحى إليه، والإمام ملهم بالأحكام الواقعية التي جاء بها النبي ﷺ بجميع أبعادها الواقعية بقيد كونها أحكاماً جاء بها النبي ﷺ دون زيادة عليها، وأما بقيّة الخلق، فإنهم يدركون ظاهر الأحكام الشرعية باستثناء ما يتلقّونه بالمباشرة من النبي ﷺ أو الإمام، وهذا الأمر يجعل من سنة أهل البيت عليهم السلام نفس سنة النبي ﷺ نقلاً بالرواية عن النبي ﷺ، وإلهاماً للحكم

(١) القرآن الكريم، سورة النجم، الآية (٣).

الواقعي الذي جاء به النبي ﷺ بجميع أبعاده، ولما كان النبي ﷺ معصوماً في التبليغ، فكذلك الإمام، وهذا المبدأ مأخوذ كمبدأ تصديقي في الدراسات الأصولية، ونقاش جميع جوانبه موكول إلى علم الكلام.

وأما نظرية الإلهام، فتعني: "أن يُلقي الله تعالى في النفس أمراً يبعث على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخص به الله من يشاء من عباده، غير قابل للتفكير به أو التخطيط له مُسبقاً؛ ليفرّق بينه وبين الحالات اللاشعورية من جهة، والسلوك الكسبي من جهة أخرى، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ . . .﴾، وقوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ . .﴾"[1].

ـ الإجماع:

وهو المصدر الثالث للاستنباط، فهو في المدارس الأصولية السنية دليل على الحكم الشرعي، بينما هو عند الإمامية كاشف عن السنة التي تحتوي على حكم شرعي وذلك بدخول المعصوم ضمن المجمعين، أي لا يكون دليلاً مستقلا في مقابل الكتاب، والسنة،ـ تكلمنا عن ذلك سابقا- .

ـ العقل:

وهو المصدر الرابع للاستنباط، فهو في بعض المدارس الأصولية السنية دليلٌ على الحكم الشرعي إذا ضُمّ إليه مقدمة شرعية، بمعنى أنهم اعتمدوا على العقل في سبك بعض النظريات الأصولية مُبَكِراً كما في نظرية النظام الظرفي، وتحقيق مسالك العلة، والقياس، والملازمات المركبة من دليل عقلي وآخر نقلي.

---

(١) حسين علي الصغير، محمد، دراسات قرآنية، ط٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٣١ هج، ص٣٦.

يقول الغزالي في ذلك: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد..."[1].

وكذلك ذهبت الإمامية إلى القول بأن العقل من مصادر الاستنباط، وهو دليل على الحكم الشرعي، ولكنه ليس من مصادر التشريع، فأحكام العقل القاطع منجزة للتكليف من باب الكشف في المستقلات العقلية، وغير المستقلات العقلية،ـ كما في الملازمات-، كما وللعقل استعمالات كثيرة في موارد الظن، والشك... إلخ.

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣.

الخاتمة

يبحث علم الأصول في كيفية إقامة الأحكام الفقهية على الدليل؛ وذلك من خلال قواعد أصولية يُبنى عليها الاستنباط الفقهي، بحيث تكون هذه القواعد هي مستند التفريعات الفقهية في مختلف الأبواب الفقهية، ولا شك أن المسائل والمبادئ الكلامية تختلف عن القواعد الأصولية، فالبحث في المسائل الكلامية هو بحث في إثبات مكوّنات البنية التحتية للنظام الفقهي، والدفاع عن الكتاب، والسنة، وإثبات صدق المعصوم؛ لأنّ هذه المكوّنات هي التي يثبت بها مبادئ التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وبعلم الكلام يُستدل على صفات الله كالعلم، والإرادة، والكلام، وصحة كلام المعصوم، وفعله، وتقريره، والنتائج المتوصل إليها في علم الكلام تؤخذ كمبادئ تصديقية في علم الأصول، ولكنّ تطبيقها بمعزل عن تطبيق الكبريات الأصولية عليها غير منتج؛ لأنها من الأمور الخارجة عن المسائل الأصولية برأي بعض الأصوليين، بينما يرى بعضٌ آخر بأنّ الغاية من المسائل الأصولية هو استنباط الأحكام الشرعية، فكل ما يؤدّي هذا الغرض سواء كان من العلوم البرهانية أو من العلوم الأخرى، فهو داخل في العوارض الذاتية للمسائل الأصولية، وبالتالي لم يعُد هناك شيء إسمه مبادئ خارجة عن علم الأصول،

بل الجميع مندكٌ في المسائل الأصولية، كما لم يعُد هناك شيء إسمه البحث عن مسائل استطرادية في علم الأصول طالما أنّ كلها يترتب عليه استنباطات فقهية. ويستند الرأي الثاني ـ كما قلنا في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان "**أصول الفقه**" ـ، إلى الأمر التالي: أن علم الأصول هو جزء العلة الأخير للاستنباط، وأما الأجزاء الأخرى المساوية لهذا الجزء ـ وأجزاء العلة لا يتقدم بعضها على بعض في الوجود ـ، فهي داخلة في العلة، ومساوية لهذا الجزء، فهي ليست معدودة من المقدمات.

وعلى العموم، يستخدم الأصولي المنهج الأصولي التقليدي منذ القِدَم وحتى يومنا هذا في استنباط الأحكام، ولا شك في أنّ آليات المنهج التقليدي لا زالت فاعلة ومؤثرة في الدراسات الأصولية حتى وقتنا الراهن، ـ كما قلنا في الفصل الثاني من الباب الثاني تحت عنوان "**نتيجة نظرية الواقع**" ـ، وهي تثمر فقهيّاً، واجتماعيّاً بوجوه متعددة، كما في البحث في مبادئ المشتقات، والمبادئ التصورية والتصديقية وما يتفرع عنها من مبادئ كلامية، على أنّ هذا المنهج لم يُغفل مبادئ المعرفة العقلية، فبحث في مسألة العقل النظري، والعقل العملي، ومسألة القطع ومجالات استعمالها، والنظريات المتصلة بها كنظرية حق الطاعة، ونظرية العلم الإجمالي، والتجرؤ وما يترتب عليها من أحكام فقهية.

كما ويبحث في مسألة الظن وما يندرج تحتها من مسائل كخبر الواحد، والإجماع، والشهرة، وشرع مَنْ قبلَنا، والعرف، والقياس، والاستحسان، وسد الذرائع، ومسألة الاجتهاد، وصولاً إلى مسألة الشك وكيفية إعمال

الأصول العملية من الاستصحاب، والاحتياط، والبراءة، والتخيير، والبحث في مصادر الاستنباط الأساسية التي يركز االأصولي فيها على آيات الأحكام التي يستنبط منها احكامه الفقهية، بعد البحث فيها عن تخصيص الآيات، وتقييدها بنفس آيات الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو العقل، أو القياس، والبحث في الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، والتركيز على تأويل الآيات، وعلى الأوامر، والنواهي المولوية، والإباحة ..الخ.

هذا فضلاً عن بحثه في السنة النبوية، وسعة شمولها لسنة الصحابة، وسنة أهل البيت عليهم السلام. والمنهج التقليدي لعلم الأصول في كل ذلك يُظهر مرونة فائقة لم يثبتها أي منهج علمي حديث على الإطلاق، ـ كما قلنا في الباب الثاني ـ، وهذا يدعو إلى وضع علامات استفهام حول الدعوة إلى تغيير هذا المنهج، والتساؤل حول الدعوات والأطروحات الداعية إلى تغييره، هل هؤلاء من أهل الاختصاص والمعرفة بهذا المنهج (؟)، وهل فهم هؤلاء حيثيات هذا المنهج حتى يُطلقوا دعواتهم تلك (؟)، وما هو المنهج البديل الذي يرمون إلى إعماله في المقام (؟)، وهل سيكون المنهج البديل وافياً وشاملا لكل المسائل الأصولية والتفريعات الفقهية واستنباطها بشكلها الصحيح كما هي عليه في المنهج التقليدي لعلم الأصول(؟).

إنهم وبعبارة مختصرة، لم يفهموا حيثيات هذا المنهج، فدعو إلى تجديده والسير به من العام إلى المجهول، ومن ساحة التحليل والتركيب المتسلطة على جميع الأبواب الفقهية إلى منهج غير معلوم الماهية.

الباب السادس

أصول الفقه والنظريات الفلسفية

الفصل الأول

تُثبت الوقائع التي مرّت بها اللغة العربية ـ انطلاقاً من عصر الجاهلية، ومروراً بظهور الإسلام وحتى يومنا هذا ـ أنّ هذه اللغة كالكائن الحيّ في تطور دائم، فهناك كلمات تنتشر وأخرى تندثر؛ استجابة لتطور المجتمع ورقيّه، فمثلاً: اندثرت في العصر الإسلامي مصطلحات وحشية كثيرة كان العرب يستخدمونها في الجاهلية، وحلّت محلّها مفاهيم، ومصطلحات إسلامية قانونية دقيقة لم يعهدها العرب من قبل، كما وكان لاختلاط العرب بالشعوب الأخرى إبّان الفتوحات الإسلامية تأثير فعّال في تمازج الثقافات على صعيد المفاهيم، والمصطلحات، فبرزت ألفاظ جديدة لم تكن معروفة من قبل؛ نتيجة لتطوُّر المجتمع الإسلامي، وظهور وقائع جديدة، وتطور العلوم، فاستوعبتها اللغة العربية؛ بسبب مرونتها، وتعدد أساليبها البيانية، والبلاغية؛ مما جعلها لغة حية مرِنة، ولكن هذا التمازج لم يخلُ من شائبة التباس بين المفاهيم، والمصطلحات، فمثلاً: تُرجِمت كُتُب علمية كثيرة، وأخرى فلسفية إلى اللغة العربية في عصر بني العباسي، فاستعان المترجمون والعلماء بألفاظ لها معان فلسفية كالشك، والظن، والعلم، والجوهر، والعرض... إلخ؛ للتعبير عن محتوى أفكارهم، وهذا بدوره أدى إلى التباس المعنى اللغوي بالمعنى الفلسفي، وأوجد إرباكاً

على صعيد المفاهيم، فلفظ (العلم) مثلا، يعني في اللغة العربية البصيرة[١]، والوضوح، والخبرة، ولكن في مقام الترجمة الفلسفية تحول مدلول اللفظ ليعني الاعتقاد الجازم، فاستخدمه الأصوليون، والفقهاء كذلك.

ولفظ (الظن) في القرآن الكريم وفي اللغة العربية يأتي بمعنى الشك، واليقين، والاعتقاد الذي لا يستند إلى دليل[٢]، ولكنه في مقام الترجمة الفلسفية يعني: الاعتقاد الراجح.

ولفظ (الشك) في اللغة العربية يأتي بمعنى الريب[٣]، ولكن بالمعنى الفلسفي الشائع يعني تساوي الاحتمالين.

وللتعبير عن مرادهم بشكل أدق، استخدم الأصوليون المصطلحات الفلسفية لدى بحثهم في المسائل الأصولية، ولدى تحديدهم للمصطلح الأصولي في أحيان كثيرة، فمثلاً: عبَّروا عن الارتباط الحاصل بين الحكم التكليفي وموضوعه بالشرط، فقالوا: الزوال شرط لوجوب الصلاة، كما وعبروا عن الارتباط بين الحكم الوضعي وموضوعه بالسبب، فقالوا: الغسل سبب للطهارة، مع أنه لا توجد سببية أو علّية واقعية بين الحكم وموضوعه في الأمثلة السابقة، بل يوجد ارتباط جعلي.

هذا التعقيد في المصطلحات، مرده إلى وجود مجموعة من علماء الفلسفة في عِداد علماء الأصول، حيث عمل هؤلاء- وعلى مراحل متعددة

(١) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٢، ص٥٩١.
(٢) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٦، ص٤٠٦.
(٣) (م.ن)، ج١، ص١٤١.

ـ، على مزج المصطلحات الفلسفية بالمصطلحات الأصولية، وهذا بدوره أدى إلى تأثّر علم الأصول بالفلسفة، وامتزاج المعاني الفلسفية التي تُعبّر عن قوانين تكوينية بالمباحث الأصولية، وورود مصطلحات وقواعد فلسفية كثيرة في علم الأصول كالعلة والمعلول، وقاعدة الواحد لا يصدر إلا عن واحد، والمادة والصورة، والسبب، والشرط، والمانع، والمُعِد، وأصالة الوجود واعتبارية الماهية، والتركب الاتحادي، والتركب الانضمامي، والوجود السعي، والماهية، والجعل البسيط والجعل المركب، والسَبْق، واللحوق، وصرف الوجود، والوجوب، والإمكان، والامتناع، وقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وقاعدة أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، واستحالة اجتماع علتين على معلول واحد، ونظرية التشكيك في الوجود، والجوهر والعرض، واستحالة التفكيك بين اللازم والملزوم، ووحدة الموجود الإمكاني أو تعدده، والحركة الجوهرية، وقاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، والطبيعة السارية بأفرادها... إلخ، وهذا بدوره أدى إلى وجود ردة فعل لدى بعض الأصوليين بالدعوة إلى فصل الفلسفة عن علم الأصول، أو استخدام المصطلحات الفلسفية من حيث الشكل دون المضمون.

أولا: مسوّغات المزج بين المسائل الأصولية والنظريات الفلسفية:

١ ـ إنّ المتبحر في المباحث الفلسفية الإسلامية، يستطيع بسهولة استنتاج أنّ قواعد هذه الفلسفة كقواعد عقلية، هي قواعد عامة وشاملة لا تقبل التخصيص، ـ إلا بالنقل ـ، ولما كانت القواعد الأصولية تجري في جميع الأبواب الفقهية، فقد تصور بعض الأصوليين أنه يمكن استخدام القواعد الفلسفية

العقلية في الدراسات الأصولية؛ لكون علم الأصول يتضمَّن أموراً عقلية،ـ كما أوضحت ذلك في باب "**أصول الفقه والمبادئ الكلامية**"ـ، وبالتالي يمكن للقواعد والمصطلحات الفلسفية أن تلعب دوراً مهماً في صياغة المباحث والقواعد الأصولية التي يندك فيها أمور عقلية، وهذا بدوره شجعهم على المزج بين العلمين، حيث أنتج هذا المزج وجهات نظر متعددة في الدراسات الأصولية، فمثلاً: في الإجازة المتأخرة لبيع الفضولي، حيث يبيع الشخص ما لا يملك، ثم يُجيز المالك ذلك البيع بعد ذلك، فينكشف بهذه الإجازة المتأخرة حصول الملك للمشتري من حين البيع .

ناقش بعض الأصوليين هذه المسألة، فقالوا باستحالة هذا النوع من البيع ، واستندوا في نقاشهم للمسألة إلى قاعدة فلسفية أخرى مفادها: "استحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه"، أي أن البيع وقع بدون إذن المالك، فيبقى كذلك حتى مع الإجازة المتأخرة.

يقول السيد السيستاني في هذا الإطار: "إن دخول الفلسفة في علم الأصول أدى لِمثل هذه الاشتباهات، مع أنّ قوانين الفلسفة قوانين تكوينية لا تمتد للاعتباريات التي هي فرضيات مخترعة للتأثير في سلوك الآخرين، فهي أمور لا تختلف فيها الأنظار، وإنما تختلف باختلاف تطور المجتمعات كما نرى في عصرنا هذا من توسع المعاملات البنكية، والتجارية وكثرتها، بحيث من الخطأ عند الفقيه أن يقوم بمحاولة إرجاع المعاملات الجديدة للمعاملات الشائعة في زمان النصوص، فإنه لا موجب لذلك بما هي معاملات تندرج تحت عمومات الصحة ما لم تتعارض مع كتاب الله والسنة، بلا حاجة لإرجاعها

لعناوين المعاملات القديمة كالبيع، والإجارة، والصلح ونحوها، بل نقول بأنها معاملات اعتبارية جديدة بقدر حاجتنا إليها، فإنّ التطور الاقتصادي للبشرية يدفعها لتأسيس معاملات جديدة بقدر حاجتها إليها، والقانون العام في المعاملات هو عمومات الحِل، والصحة ما لم تعارض الكتاب، والسنة"[1].

٢ ـ اعتقد بعض الأصوليين بأنّ المفاهيم، والقواعد الأصولية لا يختص وجودها في النصوص الدينية فحسب ليتحدد عملهم بالمنهج النقلي، بل هناك قواعد تُستفاد من غير النصوص أيضا أو تستوحى منها؛ ولهذا استخدموا نظريات، وقواعد عقلية فلسفية في الدراسات الأصولية؛ لأنّ التفاعل والتأثير المتبادل بين العلوم أمر طبيعي، وربما استخدموا نظريات فلسفية أحدث من تلك التي استخدمها المتقدمون؛ نتيجة لتطور الحقل المعرفي، والاطلاع على مصادر فلسفية لم تكن موجودة في عصر رواد الفلسفة الإسلامية[2]، ووجود نِتاج فلسفي أكثر حداثة استفاد منه المتأخرون، كما حدث بالنسبة للأصوليين الإمامية الذين استفادوا كثيراً من مدرسة الحكمة المتعالية في بحوثهم الأصولية منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجري وحتى يومنا هذا.

فمثلاً: في نظرية النظام الظرفي، ارتكز الأشاعرة على المذهب الذرّي، ـ كما أوضحت ذلك في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" لدى الكلام عن قياس الغائب على الشاهد ـ، لتفسير مسألة الفعل الإلهي الذي يتدخل باستمرار لخلق الجواهر والأعراض، وبالتالي فسّروا به مسألة الزمان،

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص ٦٣.

(٢) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٠-٣٥.

والمكان، والخلاء وصولاً إلى نفي قانون العلية والمعلولية بين الأشياء، معتبرين أنّ ما نشاهده من ظواهر الطبيعة داخل الزمان، والمكان ما هو إلا مناسبات للفعل الإلهي؛ لأن كل شيء مرتبط بالإرادة الإلهية في وجوده واستمراره بشكل مباشر، حتى الأفعال الصادرة عن الإنسان نفسه هي كذلك، فالإنسان يكتسب أفعاله من الله؛ باعتبار أن أفعاله من الأعراض العارضة على ذاته، وهذا الاستعمال للنظريات الفلسفية من قِبل الأشاعرة هو استعمال مبكر جدّاً في الدراسات الأصولية.

بهذه النظرية اقترب الأشاعرة من نظرية الخلع واللبس المشّائية،ـ لأنّ منطوق النظريتين يقول بوجود الانقطاع بين الجوهر وأعراضه ـ، القائلة: بأنّ موجودات عالم الطبيعة في حركة دائمة مستمرة، وهي ثابتة في جوهرها متغيرة في أعراضها، وهي دائمة الخروج من القوة إلى الفعلية، تلبس صورة وتخلع أخرى، أي هناك موت ثم حياة للأعراض باستمرار،ـ نظرية النظام الظرفي تعتبِر أنّ الجواهر والأعراض متغيرة باستمرار، وهذا يسلط الضوء على مسألة القياس برُمَّتِها كما أوضحت ذلك في باب "**أصول الفقه والاستدلالات المنطقية**" لدى الكلام عن قياس الغائب على الشاهد ـ.

طبَّق بعض فقهاء الإمامية نظرية الخلع واللبس في باب المعاملات، والعقود كما يلي:

المعتبر في باب المعاملات هو ملاحظة ما هو معتبر عند العقلاء في مسألة الإيجاب، والقبول، والألفاظ المستعملة فيها؛ لأنّ الشارع أمضى ما عند العقلاء من معاملات مما هو متعارف عندهم، مع اعتباره بعض الشروط

المؤثرة في إمضاء المعاملة، إلا ما دل دليل خاص نقلي على عدم اعتباره كالعقود الربوية.

وفي هذا السياق، دار نقاش بين فقهاء الإمامية حول مسألة (الموالاة)ـ عدم الفصل ـ، بين الإيجاب، والقبول، وكيفية وقوعها، فالبيع هو عبارة عن مبادلة بين مالين أو تمليك بعوض، فلو كان شخص واحد ولِيّاً لطرفين أو وكيلاً عنهما، وبادل بين ماليهما بقوله: بادلت هذا بهذا، فيحتاج إلى قبول؛ لأنّ المعاملة لا تتم إلا بإيجاب وقبول، ولا يُرَتب الأثر عليها إلا برضا الطرف الآخر، فمع إحراز رضاه مسبقاً أو مقارناً أو لاحقاً، يترتب على المعاملة آثارها؛ ولا دليل على لزوم مقارنة الإيجاب للقبول.

بعض الفقهاء حاول تفسير معنى (الموالاة) بين الإيجاب والقبول تفسيراً عقليّاً مفاده: أنّ العقود بلحاظ الموالاة وعدمها على أقسام ثلاثة:

- قسم يُعتبر فيه الموالاة جزماً، كالعقود المشتملة على معاوضات مثل البيع، والنكاح.
- وقسم لا يعتبر فيها الموالاة جزماً، كالعقود الإذنية، والوكالة، والأمانة... إلخ.
- وقسم خارج عن القسمين السابقين كالهبة.

القسم الأول من هذه العقود لا بُد فيه من التقارن بين الإيجاب والقبول في المعاوضة؛ لأنّ فيها خلعاً ولبساً، وإيجاد عُلقة بين المشتري والمالك، وإلا لزم تحقق الإضافة من الموجب،ـ المالك ـ، بدون المضاف إليه القابل،ـ المشتري ـ.

فالموجب ـ المالك ـ، يخلع ويضيف عن نفسه، أي تنقطع العلقة بينه وبين الشيء الذي يريد بيعه، فلا يحصل اللبس بالنسبة للقابل إذا لم يكن هناك تقارن بين الإيجاب، والقبول؛ لأن ما سينتقل إلى القابل ـ المشتري ـ، لا مالك له، أي يلزم وجود الإضافة بدون مضيف[1]؛ ولهذا يجب وجود التقارن في مسألة الخلع واللبس؛ ليتم النقل، والانتقال.

ردَّ بعض الفقهاء على هذا الأمر بما يلي[2]:

أ ـ أنّ الموالاة ـ عدم الفصل ـ، ولزوم المقارنة بين الإيجاب والقبول لا وجه له، فالهبة من العقود، ولا لزوم فيها لاعتبار الموالاة؛ لأن المعاملات العقلائية لا يعتبر الموالاة فيها، ولو تم الإشكال لعمَّ بقية المعاملات الأخرى، وهو غير متحقق.

ب ـ أنّ مسألة الخلع واللبس غير معقولة في نفسها؛ لأنّ الإضافة حقيقتها قائمة بشخص المالك خاصة، فبمجرد خلع المالك ـ الموجب ـ للشيء، فإنه لم يعُد يملكه، فكيف تتحقق الإضافة ليُلبسها الآخر القابل(؟)، أي أنّ المالك سيصبح أجنبيّاً عن الشيء الذي خلعه، فكيف يُلبسه ويملّكه للآخر (؟)، وهذا يعني أنّ مسألة اللبس المقارنة للخلع غير ممكنة؛ لأن أحدهما مترتب على الآخر، فبعد الخلع لا يبقى مُلك ليضاف إلى المالك حتى يُلبسه للآخر.

ت ـ إنّ منشأ تَمَلُّك القابل لمال المالك هو نفس الإيجاب؛ لأنه بإيجاب

---

(١) قديري، محمد حسن، كتاب البيع، ط١، (د.م)، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هج، ص١٩٩-٢١٠.

(٢) (م.ن)، ص٢١٠- ٢١١.

المالك يُقبَل القبول،ـ ولو آناً ما ـ، بلزوم النقل والانتقال، غاية الأمر أنّ هذا النقل والانتقال متوقف على قبول الطرف الآخر؛ ليؤثر أثره.

ث ـ أنّ مسألة الخلع واللبس هي من النظريات الفلسفية التي لها تعلق بالعقليات، وأما مسائل العقود، والإيقاعات، فهي من الأمور الاعتبارية والمعاملات العقلائية وليس العقلية، فالعقلاء يرون المبادلة بين مالين أو تمليك المال بعِوَض، والمالك بسلطنته على ماله مسلط على تمليكه للآخر، والعقلاء يرون تحقق المعاملة بتمام الإيجاب والقبول مع المقارنة وبدونها، ولا يرون محذوراً عقلياً بعدم حصول المقارنة بينهما.

تحليل:

إنّ تطبيق نظرية الخلع واللبس كنظرية فلسفية مشّائية، يتبين عدم صحتها إذا قارنّاها بنظرية الحركة الجوهرية التي نادى بها الملا صدرا* بعد عدة قرون (١٠٥٠هج / ١٦٣٠م)، وهي كما يلي: أنّ هناك علية ومعلولية بين الجوهر وأعراضه، فالجوهر يتبدل بخروجه من القوة إلى الفعلية باستمرار، وبين الجوهر القديم والجديد اتصال في الجوهرية، واستعداد للتكامل الاشتدادي بالخروج من القوة الكمال الأول إلى الفعلية الكمال الأقوى، بحركة اشتدادية، وهذا الخروج من القوة إلى الفعلية يتم بواسطة حركة سيّالة متصلة تدريجية،

* الملا صدرا، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، ولد سنة(٩٧٩هج)، وتوفي سنة (١٠٥٠هج) بالبصرة، له كتب عدة منها : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، حيث قال فيه:إنَّ للسالكين من العرفاء، والأولياء أسفاراً أربعة : أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحق في الحق، والسفر الثالث يقابل الأول ؛ لأنه من الحق إلى الخلق، والرابع يقابل الثاني ؛ لأنه بالحق في الخلق، فرتب كتابه على طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار. (الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ٢، ص ٦٠).

وما يقع في الأعراض هو نظير ما يقع في الجوهر ذاته؛ لأنّ الأعراض من أحوال الذات ومراتب وجودها، وهي معلولة في حركتها للطبائع والصور النوعية التي هي لموضوعها، فتغيُّر العرض وتجدُّده لا يتم إلا بتغير موضوعه الجوهر، والدليل على الحركة الجوهرية هو الحركة في الأعراض؛ لأنّ علة المتغير ـ في غير الواجب تعالى ـ، يجب أن تكون متغيرة، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته، وهو محال.

فالصور الجوهرية المتواردة على المادة هي واحدة بعد واحدة، أي لَبْس بعد لَبْس، وهي صورة واحدة سيّالة متصلة، تجري على المادة في حركة مشككة من القوة إلى الفعل، ومِنَ النقص إلى الكمال، أي أنها حركة اشتدادية نحو الكمال، ولكل حركة طولية آثارها الخاصة بها التي تترتب عليها، إلى أن تنتهي هذه الحركة إلى الفعلية المحضة، وهذا يعني أنّ الأعراض اللاحقة للجوهر تَتْبَع الجوهر في حركته، ولا ثبات لها مع حركة وتغير موضوعها.

٣ ـ وبالعودة إلى مسوغات المزج، نجد أن بعض العلماء اعتقد بوجود قواعد، ومفاهيم مشتركة بين الفقه، والأصول، والفلسفة، وهذا الأمر حفّزهم على إجراء القواعد، والمفاهيم الفلسفية في الدراسات الأصولية، فالشارع مثلاً عندما يعتبر أنّ شيئاً ما هو سببٌ لشيء آخر، بحيث يتوقف ذلك الشيء على مسبِّبه، فإنه يوجد بينهما سببية بحيث لا يتحقق المسبب بدون سببه؛ ولهذا حكم أنصار الفلسفة من علماء الأصول بوجود السبب والمسبَّب، وقالوا بجعل حكم الأسباب الحقيقية للاعتبارية بعد جعلها واعتبارها؛ لأنّ وجود المسبَّب يتوقف على وجود السبب، وهذا نظير توقُّف المسبَّب الحقيقي على سببه، أي

بينهما علية، كما في سببية الإيجاب، والقبول المسبِّبة لحصول العلاقة الزوجية بين الطرفين، فعلّة العلاقة الزوجية هي الإيجاب، والقبول، والعلّة هنا تتألف من أجزاء الإيجاب، والقبول، والرضا، والمعلول هو عقد الزوجية.

ما يريد الأصوليون قوله: أنّ السبب الشرعي بعد اعتباره يكون كالسبب الحقيقي، ولكنّ الفرق بينهما في أصل السبب، وواقعه، فإنّ الأسباب الاعتبارية والشرعية يكون إيجادها، ورفعها بيد الشارع الذي له اعتبارها على أي وجه أراد، وأما الأسباب الحقيقية التكوينية، فليست خاضعة لاعتبار المعتبِر بما هو معتبر إلا في مورد تخصيص القاعدة العقلية بنص شرعي.

ومِنَ الأمور التي وقع نزاع فيها بين أصحاب النزعة الفلسفية في علم الأصول وخصومهم، مسألة الشرط المتأخر.

يعتمد الشرط المتأخر على قانون عدم تقدم المعلول على علته زمناً، أي أنه من القوانين الواضحة الضرورية؛ لأنه لا يمكن تقدم المعلول التكويني زمناً على علته، فالعلة لا بُدّ أن تكون مقارنة للمعلول، وأجزاء العلة وإن كان لها أحياناً سبق زماني على المعلول، ولكن لا يمكن أن تتأخر زماناً عنه، ومن هنا تساءل بعض الأصوليين: كيف يؤثِّر الشرط المتأخر في الأمر المتقدم عليه في الأمور الاعتبارية، مع أنّ المتأخر زمناً لا يمكن له التأثير في المتقدم (؟).

طُبِّق هذا القانون الفلسفي في علم الأصول، والفقه، فخلق مشكلة الشرط المتأخر التي تنازع فيها الأصوليون، فذهبوا فيها باتجاهات متعددة:

ـ **الاتجاه الأول**: ذهب[1] هذا الاتجاه إلى القول باستحالة تأثير الشرط

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٢٧٤.

المتأخر في الأمور التكوينية الخارجية؛ لاستحالة تقدم المعلول على علته، بينما في الأمور الاعتبارية والمجعولات الشرعية لا استحالة في ذلك؛ لأنّ الشارع كثيراً ما يُقدِّم السبب على المسبَّب كغُسل الجمعة يوم الخميس، وإعطاء الفطرة قبل وقتها، وكغسل المستحاضة ليلاً الذي يكون شرطاً في صحة صومها المتقدم في ذلك اليوم.

ـ **الاتجاه الثاني**: ذهب[1] إلى جواز تأثير الشرط المتأخر في المتقدم، سواء كان المتقدم أمراً عقلياً أو شرعياً؛ لأنّ القائل باستحالة ذلك يعتمد على ما يلي: أنّ المتقدم ،ـ المشروط ـ، قد وُجد، والمتأخر،ـ الشرط ـ، معدوم، فكيف يؤثّر المعدوم في الموجود (؟)، ومِنَ الواضح أن المستشكل لم يلاحظ عدة أمور أهمها:

١ ـ أنه بناء على كلامه، لا يجوز تقدم الشرط على المشروط أيضا؛ لأنّ الشرط حال وجود المشروط هو معدوم أيضا كما في قول الموجب قبلت، فإنّ المؤثر في عقد الزوجية هو وجود (التاء) التي هي آخر أجزاء العلة، فالأجزاء السابقة ما هي سوى مُعِدات، والشرط هنا يتألف من أجزاء فيها المتقدم وفيها المتأخر، واجتماع المتقدم مع المتأخر هو المؤثر في وجود المشروط وهو عقد الزوجية، وبناء على رأي المستشكل، فإن عقد الزوجية لن يتم، مع أن المسألة ليست كذلك.

٢ ـ إنّ المستحيل إنما هو تأثير العدم المحض في الموجود، وأما الذي سيوجد بعد حين، فلا يستحيل ذلك في حقه.

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

٣ ـ أنّ الشرط المتأخر له مدخليّة في التأثير، ولا مانع من وقوعه كذلك، والدليل على إمكان وقوعه في الشرعيات كثير، وفي العقليات كذلك، فمثلاً: اليوم الذي هو أول الشهر متصف بأنه أول، مع أنه مشروط بوجود الثاني، والثالث، والرابع ... إلخ، وهو متصف بالتقدم فعلاً؛ لكونه مشروطاً بمجيء المتأخر، "وهكذا الأول من الصلاة متصف بأنه صلاة إذا وجد في علم الله بقية الأجزاء... وكذا إمساك أول الفجر لو بقي إلى آخره، وكذا لو هيأ غداء لضيف، فإنه يُقال: هذا فيه مصلحة وليس بلغو إذا جاء الضيف بعد ذلك، فإذا لم يأتِ، فالأمر متصف بأنه لغو من أول الأمر، وكذا لو حفر بئراً ليصل إلى الماء، فإنه يتصف من الأول بعدم اللغوية إن وصل إليه، وإلا فباللغوية إن لم يصل إليه، وهكذا...من اتصاف شيء بوصف فعلي مع إناطته بوجود مستقبلي"[1].

ــ **الاتجاه الثالث**: يعتقد هذا الاتجاه بأنّ الأسباب الشرعية وإن شابهت الأسباب التكوينية بعد جعلها من حيث توقف المسبَّب على سببه، إلا أنه يوجد بينهما فارق مهم وهو: أنّ المسبّبات التكوينية هي أمور حقيقية خارجية كما في الاحتراق بالنسبة للنار، بينما المسبّبات الاعتبارية هي أمور جعلية، فالفجر مجرد علامة لحصول المسبّب وهو الصلاة؛ لأنّ الشارع هو الذي اعتبرها كذلك، والأصوليون عندما يستخدمون المصطلحات، والقواعد الفلسفية في علم الأصول، فإنهم يريدون بذلك التعبير بواسطتها عن المطالب الأصولية من دون إرادة واقعها الحقيقي الفلسفي، وهذا بالتالي أوجد شبهات عند كثير من

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٢٧٥.

الناس بأنّ مراد الأصوليين هو المعنى الفلسفي للمصطلح.

والملاحَظ على الرأي الثالث، أنه ينظر إلى المجعول كما هو، وإلى المعنى الفلسفي في واقعه كما هو، فيختلف عن الرأي الثاني الذي ينظر إلى منشأ الأمر الاعتباري الذي يلتقي بواقع الأمور التكوينية في مرحلة طولية ما، فاللحاظ مختلف بين الموقفين.

ثانياً: استخدام الفلسفة في علم الأصول بالتدريج:

لم تُستخدم المصطلحات، والقواعد الفلسفية في الدراسات الأصولية دفعة واحدة، بل تسرّبت إلى علم الأصول بالتدريج، فما قبل المرحلة الإخبارية استُخدمت قواعد، ومصطلحات فلسفية تتناسب مع الفلسفة الشائعة في ذلك العصر، ويمكن ملاحظة نوعية المصطلحات الفلسفية المستخدمة من خلال الكُتُب الأصولية التي كتبها أعلام تلك الحقبة، حيث نجد مصطلحات كالجواهر الفردة، العوارض الذاتية[1]، والمادة والصورة[2]، والجواهر والأعراض[3]، والعلة والمعلول[4]، والواحد لا يصدر إلا عن واحد[5]، والماهية[6]، والحركة والسكون، والزمان، والمكان... إلخ، وقد لاحظنا استخدام مصطلحات فلسفية من هذا القبيل لدى الأشاعرة في نظرية النظام الظرفي في وقت مبكر

(١) الطوسي، عدة الأصول، ج١، ص٢٦.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١٠٧.

(٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٦.

(٤) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج١، ص١٣٣.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص٢٣.

(٦) السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص١٥٦.

جدّاً، ولدى غيرهم من المدارس الأخرى في وقت لاحق.

والجدير ذكره، أنّ بعض الأصوليين ممن اشتغل بالفلسفة، والمنطق، تعرض للاتهام في دينه[1]، "فمَنْ كره من الولاة، والعلماء منطق اليونان والخوض في سائر علوم الفلسفة وخاصة ما يتعلق بالإلهيات... كره الآمدي، ـ [وابن حزم] ـ، دينًا، وأنكر عليه ما رآه منكراً، وقد يجد في كتبه ومسلكه ما يؤيد رأيه فيه ويدعو إلى النيل منه"[2]، وأغلب الظن أنّ هؤلاء من السلفيين الذين كانوا يعارضون استخدام العقل في الأمور النقلية، ويقتصرون في عملهم على المنهج النقلي.

ولدى الإخباريين من الإمامية ما يشابه هذه الظاهرة، فهم استنكروا عملية استخدام المقدمات العقلية في الأمور النقلية، وأنكروا مسألة القطع الناشئ عن مقدمات عقلية[3]، والملازمات العقلية، والتحسين والتقبيح العقليين... إلخ، ولكن هذه الممانعة لم تحُل دون استخدام العقل في الدراسات الأصولية، فبعض الأصوليين في مرحلة متأخرة كالسيد حسين الخونساري (١٠٩٨هج) كان على قدر كبير من النبوغ والدقة، فأمدَّ الفكر الأصولي بأفكار انعكس فيها اللون الفلسفي بصورة لم يسبق لها نظير؛ "لأنّ هذا المحقق كان ثائراً على الفلسفة، وله معارك ضخمة مع رجالاتها، فلم يكن يفكر فكراً فلسفياً بصيغته التقليدية، ـ وإن كان يحمل اللون الفلسفي ـ، وحينما مارس البحث الأصولي، انعكس اللون، وسرى في الأصول الاتجاه الفلسفي... بروحية

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١.

(٢) (م.ن)، ج١، ص١.

(٣) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٤٢ ـ ٤٣.

متحررة من الصيغ التقليدية التي كانت الفلسفة تتبناها في مسائلها وبحوثها، وكان لهذه الروح أثرها الكبير في تاريخ العلم فيما بعد"[١].

بعد انتصار الاتجاه الأصولي على الحركة الإخبارية في القرن الثاني عشر الهجري على يد الوحيد البهبهاني وتلامذته- كما أوضحت ذلك في الفصل الثاني من الباب الأول تحت عنوان: "**نشأة وتطور أصول الفقه**"-، تعزز دور البحوث العقلية لدى أجيال متعاقبة من الأساتذة والتلاميذ، واستمر اتجاه تطعيم الدراسات الأصولية بالفكر الفلسفي- خصوصا بعد انتشار مباحث الحكمة المتعالية للسيد محمد بن إبراهيم الشيرازي(١٠٥٠هج / ١٦٣٠م) -، حيث راح كبار علماء الأصول الإمامية يُعبِّرون عن المطالب الأصولية باستخدام مصطلحات، وقواعد فلسفية صدرائية لا تزال سائدة في الفكر الأصولي الإمامي إلى يومنا هذا، أي أنّ الفلسفة لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي على نطاق واسع إلا في عصر المدرسة الأصولية الحديثة؛ نتيجة لرواج البحث الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ضمن أوساط نُخبِها المثقفة ـ الذين استخدموا تلك المباحث كمبادئ للمطالب الأصولية، والشواهد على ذلك كثيرة:

ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

لم تكن هذه المسألة موجودة كنظرية قبل صدر الدين الشيرازي، بل استُحدثت في عصره، والذي وجِد في مطاوي كلمات الفلاسفة قبل الشيرازي لا يعدو وجهات نظر في المسألة، فكلمات المشائين ظاهرة بالميل نحو أصالة الوجود، وابن سينا[٢] كان يعتقد بأنّ الوجود يجب أن يوجد حتى يجب، وأما الممكنات،

(١) باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٨٤.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ج١، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، (د.ت)، ص٣٤.

فهي غير واجبة؛ لأنّ الوجود والعدم بالنسبة إليها سواء، والعلة الحقيقية التي تلقي بظلها على الممكنات هي التي تخرجها من حد العدم إلى الوجود، أي أنّ الماهية في حقيقتها واقعة في حد الوجود، وبالتالي فالأصيل هو الوجود، والماهية اعتبارية.

ولكنّ شيخ الإشراق السهروردي[1]* المقتول، كان يعتقد بعكس ما كان يعتقده ابن سينا، فاعتبر أنّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، وما هو من المعقولات الثانية لا بد وأن يكون اعتبارياً؛ لأنه مفهوم ذهني تجريدي لا وجود له في الأعيان، فلو كان مفهوم الوجود حاصلاً في الأعيان، فهو موجود؛ لأنّ الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، ولوجوده وجود وهكذا، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهو باطل، وبالتالي فالأصيل هو الأعيان.

توضيح:

تنقسم المعقولات بحسب وجودها إلى معقولات أولى، وأخرى ثانية:

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ج١، ص٢١ ـ ٣٥.

* السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين، والشيخ المقتول، هو شيخ الاشراق، ولد (٥٤٩ هج / ١١٥٥ م) في بلدة سهرورد بالقرب من مدينة زنجان غرب إيران، ونشأ في مدينة مراغة في أذربيجان، كان فقيها، وأصوليا، ومنطقيا، وفيلسوفا بارعا، التقى عددا من شيوخ العرفان أثناء تنقله في القرى والمدن الإيرانية، ثم انتقل إلى بغداد، فبلاد الأناضول، فحلب، حيث ناظر الفقهاء والمتكلمين في محضر الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، فدعاه للإقامة في بلاطه، إلا أن حساد السهروردي سعوا بالوشاية به لدى صلاح الدين الأيوبي، وقيل الملك الظاهر؛ بداعي فساد العقيدة، فأمر صلاح الدين بإعدامه، فأعدم سنة (٥٨٧ هج / ١١٩١ م).

يعتبر السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي، وقال بفلسفة الأنوار المبتنية على أصالة ماهية النور، له عدد من الكتب تناهز الخمسين منها : حكمة الاشراق، والمشاعر والمطارحات، والتلويحات اللوحية والعرشية، والمقامات، وهياكل النور وغيرها.(الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ٢٥، ص ٢٥٣).

ـ **المعقولات الأولى**: وهي التي يكون لها وجود حقيقي في الخارج كالحجر، والشجر، والإنسان، فليس بين وجود هذه الأشياء وأوصافها إثنينية، وماهيتها تُدرك بالانطباعات الذهنية.

ـ **المعقولات الثانية الفلسفية**: وهي التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج كمفاهيم الجوهر والأعراض، والعلية والمعلولية، والوجود والماهية... إلخ، أي أنها اعتبارات عقلية تُضاف إلى الموجودات الخاصة التي لها حقيقة خاصة كالمعقولات الأولى.

بناء على أصالة الماهية: عندما نقول بأنّ الإنسان موجود، والفرس موجود، فالإنسان كفرد في الخارج هو معقول أولي، والوجود كمفهوم هو معقول ثانٍ فلسفي، والشيء المشترك بين أفراد الإنسان والحيوان هو مفهوم الوجود، أي هو محمول عليها، وعارض لها، وهو مفهوم عام مشترك بين جميع المفاهيم الفلسفية بل وأعمها جميعاً، والآثار المختلفة إنما تترتب على الماهية الخارجية وليس على الوجود المفهومي؛ لأنّ أفعال الماهية مختلفة، وأما الوجود فهو مفهوم ذهني، وهو واحد محمول على جميع المخلوقات، أي أنّ الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

سؤال: لو أخذنا المسألة من وجهة نظر صدر الدين الشيرازي فماذا **يقول (؟)**.

الرد: كان صدر الدين الشيرازي في أول أمره يعتقد بأصالة الماهية، "ثم رجع عنها، وبالغ في إنكارها قائلا بأصالة الوجود... واشتهر القول بأصالة

الوجود بين من تأخر عنه..."[1]؛ ليبتني عليها مسائل فلسفية مهمة كما يلي:

١ ـ القول بالفقر الذاتي في الممكنات، فماهيتها على حد الوجود والعدم، وتحتاج في وجودها لعلتها المخرجة لها من حيز القوة إلى حيز الفعلية.

٢ ـ تصحيح علاقة العلية والمعلولية.

٣ ـ القول بالوجود الرابط، وكون المعلول عين الربط والتعلق بالعلة المفيضة له.

٤ ـ القول بمراتب الوجود الذي يترتب عليه استناد المعلول إلى علل طولية متعددة.

٥ ـ القول بالحركة الجوهرية الاشتدادية... إلخ.

بناء على أصالة الوجود: مفهوم الوجود عند صدر الدين الشيرازي هو أمر مشترك بين جميع الموجودات بما فيه المقولات، أي أنّ الوجود على مراتب متعددة متصلة من أدنى مراتب الهيولى إلى أعلى درجات الوجود، فالوجود واحد في عين كونه كثيراً، على أنّ الفصل بين مراتب الوجود أمر اعتباري وليس حقيقي، فالوجود بحد ذاته أمر بسيط لا تركُّب فيه كالماهيات المتركبة من جنس وفصل، وهناك سنخية بين مراتبه، ولكل مرتبة من تلك المراتب عرض عريض تمثل عين تلك المرتبة ـ إلى أن نصل إلى أعلى مراتب الوجود، وأقواها، وأشدها وهو وجود الله سبحانه وتعالى، فالله صرْفُ الوجود، **وهو كل الأشياء وليس بشيء منها**، فهو واجب الوجود من حيث كونه وجوداً محضاً بسيط الحقيقة، وله جميع كمالات الكائنات من دون تشخُّصاتها الخاصة

---

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ٢١.

بها، وليس أيّ منها هو الواجب تعالى؛ لأنّ لها تعيّنات ونقائص، بينما واجب الوجود كائن مطلق لا تعيُّن له، وهي جميعها معلولة في وجودها له تعالى، والمعلول ليس بهوية منفصلة عن هوية علته المفيضة له حتى يُقال هناك هويتان، بل إن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إليه تعالى، فهي مُفاضة منه، والوجود برُمّتِهِ مرتبط به.

يُعتبر مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية التي تحكي عما هو موجود في الخارج، فالمتحقق بالذات في الخارج هو عين الوجود، والآثار الخارجية هي لهذا الوجود بالأصالة وتُنسب إليه الماهية الموجودة بالعرض؛ لأنّ الماهية لا توجد بنفسها بل تحتاج إلى موجد لها، فهي معلولة في وجودها وبقائها لعلّتها المخرجة لها من حيز القوة إلى حيز الفعلية؛ لأنّ الوجود والعدم سواء بالنسبة للماهية، فهي عارضة الوجود، وأجزاؤها متغيرة حادثة، والوجود المتنزل من الله يتضمن كل أنواع الكمال بشكل بسيط وليس مركب.

وأما الماهية، فهي حد سلبي مجاور لحد العدم، وهي مثار الكثرة بالذات حتى تصل إلى مقولات عشر، وهي الجوهر وتسعة أعراض عند مشهور الفلاسفة، **فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تقتضي وجوداً ولا عدما**، وإنما توجد بالوجود، ومعنى وجودها بالوجود، أي ثبوتها وتحققها.

في مقام التصور، مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الماهية، وأما في الخارج، فالوجود هو عين الماهية، أي أنّ مفهوم الوجود عارض على موضوع الماهية ومحمول عليها تصوُّراً وذهناً، فهناك ثبوت شيء لشيء، وأما في الخارج كقولنا: زيد موجود، والشجر موجود، فمعناه: أنّ الوجود زيد، والوجود

شجر، أي هناك ثبوت للشيء، فتكون الماهية هي المحمولة على الوجود، فالوجود أولا وبالذات، ثم الماهية ثانياً وبالعرَض، أي يصدق على الوجود أنه موجود أوّلي، والماهية موجود لاحق؛ لأنّ الوجود بنفسه موجود، فيُنتزع عنه مفهوم موجود، فذات الوجود يصدق عليها مفهوم الموجود الأولي، فهو الأصيل وغيره فرع، وهو صاحب الأثر والتأثير، وأما الماهية، فهي عبارة عن شيء ثبت له الوجود كالجوهر وأعراضه.

النتيجة: أنّ الوجود أمر عيني، ومفهوم الوجود منتزع عن نفس عين الوجود، وهذا يعني أنّ مفهوم الوجود شيء واحد، وهو ما ثبت له الوجود في نفس الأمر[1].

ثم إنّ القول بأنّ الوجود هو الأصيل، يعني أنّ الأصل في التأثير، والمفاض الأصلي، والمجعول الأولي هو الوجود، وأما الماهية، فمجعولة بالتَبَع؛ ولذا قيل: **ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها**، أي أوجدها الله كماهية في هذا الوجود الموجود قبلها.

ولما كانت الماهيات مثار الكثرة، وهي تَتَمَثل بالجوهر والأعراض التي تنتهي إلى مقولات وأجناس عالية، قال بعض الفلاسفة بأنّ المقولات أجناس عالية متباينة بتمام الذات، أي لا تلتقي أبدا[2]، في حين أنها تلتقي عند بعضهم الآخر؛ لأنها ألوان الوجود المتطور للجوهر، بدون أن تكون محمولة عليه في الخارج[3].

(١) المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية، ط١، قم، دار الكتاب الجزائري، ١٤١٣هج، ص١٣-١٩.

(٢) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ص٢٠.

(٣) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٣٩.

استعان الأصوليون الإمامية بنظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية في مواضع متعددة من مباحثهم الأصولية كما في:

١ ــ تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو بالأفراد:

لو قيل: آتني بماء، وكان لدينا أكواب ثلاثة في كل منها ماء، كوب لونه أحمر، وكوب لونه أزرق، وثالث لونه أخضر، فإنّ الجامع المشترك بين أفراد الأكواب الثلاثة هو وجود الماء ـ بغض النظر عن لون الكوب ـ، هذا الماء يسمى الطبيعة بما هي.

عندما يقول قائل: آتني بماء، فهل يكون قد طلب الطبيعة بما هي مفهوم ذهني (؟)، أم طلب الطبيعة بما هي متحققة بفرد من أفراد الماء في الخارج أيا يكن (؟).

اختلف الأصوليون في تفسير ذلك، فذهبوا إلى آراء متعددة:

الرأي الأول: قال بأنّ الأمر تعلق بماهية من الماهيات، والماهية مفهوم ذهني جامع بين أفراد مختلفة؛ لذلك فهو ناظر إلى الطبيعة بما هي، فالمولى عندما يقول: صلّ، فإن الأمر يتعلق بالصلاة بما هي منطبقة على جميع أفرادها المختلفة، أي أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بالطبيعة بما هي.

الرأي الثاني: الأمر عندما يتعلق بالطبيعة، فإنّ المتوقع هو أن تتشخّص الطبيعة بفرد؛ لتستوفي غرضها، فالطبيعة ما لم تتشخّص بفرد لا تستوفي غرضها؛ لأنّ الشخص لا يمكن أن يأتي في الخارج بالطبيعة بما هي مفهوم ذهني محض، أي أنّ الأمر والنهي تعلّقا بالطبيعة بوجودها السّعي الكاشفة عن أفرادها.

الرأي الثالث: ذهب إلى القول بأنّ الأمر يتعلق بالأفراد من أول الأمر؛ لأنّ الفرد هو مَنْ يحقق الغرض، والأوامر لا تتعلق بالطبائع بما هي؛ لأنها لا تحقق الغرض.

الرأي الرابع: قال بأنّ الأمر يتعلق بالطبيعة بما هي مطلوب وجودها، أي بما هي ستوجد، وليس بما هي موجودة؛ لأنّ المراد بالطلب في أمر الآمر إرادته إيجاد الطبيعة.

علّق بعض الأصوليين على هذه المسألة بالقول: "بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية... يصح تعليق الطلب بالوجود من دون إشكال، إذ المطلوب هو الطبيعة باعتبار وجودها؛ [لأنّ الطبيعة من الماهيات القابلة للعروض على الوجود]، وأما بناء على أصالة الماهية...كما هو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي [المقتول]، يكون المطلوب خارجية الطبيعة المتحققة بنفس جعلها التكويني؛ [لأن موضوع الطلب هو الماهية الذهنية الحاكية عن الخارجية]، سواء كانت الأحكام متعلِّقة بالأفراد أم بالطبائع، فلا يكون متعلق الطلب الطبائع من حيث هي، بل متعلَّقه ـ على القول بأصالة الوجود ـ، بوجود الطبيعة، وعلى القول بأصالة الماهية، بالماهية الخارجية"[1].

٢ ــ اجتماع أمر ونهي على شيء واحد:

في سياق المسألة السابقة ـ "**تعلُّق الأوامر والنواهي بالطبائع أو بالأفراد**"ـ، ناقش الأصوليون مسألة أخرى وهي: اجتماع أمر ونهي على شيء واحد، حيث صدّروا المسألة بالسؤال التالي:

---

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج١، ص٥٢٢ ـ ٥٣٥.

هل يجوز اجتماع أمر (وجوب)، ونهي (حرمة) على شيء واحد (؟)، بمعنى: هل يصدر عن المولى أمر ونهي بحيث يجتمعان على محل واحد (؟).

للأصوليين في هذه المسألة آراء متعددة، وهي كما يلي:

الرأي الأول: منهم من قال بأنّ الأمر يتعلق بطبيعة، والنهي يتعلق بطبيعة أخرى، وتعدد الطبائع يكشف عن تعدد جهات المحل أو الأفراد، أي أنّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون؛ ولهذا يقولون بجواز الاجتماع، فلو قال المولى: صلِّ ولا تنظر إلى الأجنبية، وفي أثناء الصلاة مرّت أجنبية أمام المصلي فنظر إليها بسوء اختياره، فهنا لدينا أمران: صلاة، ونظر إلى الأجنبية، وكل منهما مختلف عن الآخر، ولكنهما وقعا متقارنين زماناً في الصلاة بسوء اختيار المكلف.

فهنا عنوانان انصبّا وتداخلا بفرد واحد في الخارج، أي هناك طبيعتان انصبّتا على معنون واحد وهو النظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة، وتعدد الطبائع يكشف عن تعدد جهات المعنون الواحد: أمر يتعلق بالصلاة، ونهي عن النظر إلى أجنبية، وهذا لا مانع منه، فيجوز اجتماعهما، ويترتب عليه القول بصحة العبادة.

الرأي الثاني: قال بأنّ تعدد الطبائع لا يكشف عن تعدد الأفراد والجهات؛ بل هناك أمر ونهي انصبا على فرد واحد خارجاً، من جهة واحدة؛ ولهذا قالوا بعدم جواز اجتماع أمر ونهي على فرد واحد، أي قالوا بالامتناع، ويتفرع عليه القول بفساد العبادة، وهو ما ذهب إليه مشهور الأصوليين من الإمامية.

الرأي الثالث: قال بأنّ الأمر والنهي يتعلقان بالأفراد مباشرة، فإما أن يكون هناك جواز أو امتناع، ولا تعلُّق للأمر والنهي بالطبائع.

الرأي الرابع: قال بتعلق الأمر والنهي بالطبائع والعناوين بما هي.

مشهور علماء الإمامية ذهبوا إلى العمل بالرأي الثاني، أي أنّ تعدد الطبائع لا يكشف عن تعدد جهات المعنون، فقالوا بامتناع اجتماع أمر ونهي على محل واحد؛ والسبب في ذلك:

أ ـ أنّ الأحكام الخمسة التكليفية ـ الوجوب، والحرمة، والكراهة، والاستحباب، والإباحة ـ، هي من الأحكام المتضادة، ولا يجتمع حكمان منها على محل واحد، فالمولى إذا أمر بفعل، فإنه يبعث نحوه، وإذا نهى عن شيء، فإنه يزجر عنه، وإذا أمر بشيء، فلا يُعقل أن ينهى عنه؛ لأنه يؤدي إلى نوع من التنافي في إرادة المولى بأن يريد هذا الفعل ويبغضه بنفس الوقت وهذا محال.

ب ـ أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والمصلحة توجد بفعل يصدر عن مكلف، أي توجد المصلحة بالوجود الخارجي للفعل الصادر عن فاعل وليس بالطبائع أو العناوين أو المفاهيم الذهنية التي يخترعها الذهن أو التي ينتزعها عما هو موجود في الخارج بعد ملاحظة آثارها، وظروفها كالمعقولات الثانية الفلسفية مثل: مفهوم الوجود، ومفهوم الماهية، والعلة والمعلول... إلخ.

والدليل على أنّ تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون، أنه ربما كان لدينا شيء واحد بسيط من جميع الجهات، ومع ذلك له عناوين وأسماء كثيرة كما في أسماء الله، فلو كان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون، للزم أن

يكون لله جهات كثيرة، وهذا غير صحيح؛ لأنّ أسماء الله عين ذاته خارجاً ولا يوجد تعدد جهات في ذات الله، فالأحكام عندما تنصبُّ على العناوين هي في الحقيقة تنصب على المعنون، والمعنون واحد في الخارج؛ ولهذا يحصل التضاد بينها، فلا تجتمع على محل واحد.

ومِنَ الأصوليين مَن استدل في مسألة اجتماع الأمر والنهي على معنون واحد بأدلة فلسفية، فتارة نراه يعمل على بناء المسألة على أصالة الماهية ويخالف مشهور العلماء في بنائهم فذْلكتَها على أصالة الوجود، وتارة أخرى نراه يبني فذلكتها على أصالة الوجود، كما يلي:

إذا قلنا بأنّ الأصيل في الخارج هو الوجود، فإنّ الماهية ستكون عارضة الوجود، منتزَعة منه، ومثاله: الصلاة في الأرض المغصوبة، فهنا:

١ ـ الوجود هو الأصيل، والماهية منتزَعة عنه، عارضة له.

٢ ـ الصلاة في الأرض المغصوبة هي وجود واحد، حيث ننتزع عن هذا الوجود الواحد ماهيات مختلفة كماهية الغصب، وماهية الصلاة، أي أن الصلاة، والغصب أصبحا من الأمور الاعتبارية المنتزعة عن وجود واحد في الخارج، وتعدد الماهيات والعناوين المنتزعة ـ الصلاة، والغصب ـ، لا يؤثّر في تعدد الوجود الخارجي، بل يبقى الوجود الخارجي واحداً، وما دام الوجود الخارجي واحداً، فإنه يمتنع اجتماع أمر ونهي على محل واحد.

وأما إذا قلنا بأنّ الأصيل في الخارج هو الماهية، فسيكون الوجود عارض الماهية، أي هو أمر اعتباري، فإذا كان لدينا صلاة في أرض مغصوبة، فهذا يعني أنّ لدينا ماهيتان، ماهية للصلاة، وماهية للغصب، وهما ماهيتان أصيلتان

يعرض عليهما الوجود، وهذا يعني أنّ الأمر سيتعلق بالصلاة، والنهي سيتعلق بالغصب؛ ولهذا يمكن اجتماع أمر ونهي، أي يجوز اجتماعهما.

تعليق:

فلسفة المسألة ليست محصورة بالبناء على أصالة الوجود أو أصالة الماهية؛ إذ يمكن فلسفتها بصور متعددة كما يلي:

١ ـ أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والمصلحة توجد بفعل خارجي يصدر عن فاعل، فما قام به الفاعل من صلاة في الأرض المغصوبة هو وجود واحد متدرج خارجاً، فجوهر حركته من مقولة الفعل، وهذا الفعل يمكن أن يتصف بأوصاف عرضية بأن يُقال: هذا رياضة أو صلاة أو غصب... إلخ، فنفس الصلاة، ـ كفعل ـ، في الأرض المغصوبة يمكن أن تتصف بعناوين متعددة، ولكنّ هذه الأوصاف ليست ماهيات متكثرة في الخارج، بل ماهية ووجود واحد كفعل، فليس كلما عرض عنوان عرضي على الوجود الواحد خارجاً يعني ذلك أنّ حقيقته وماهيته سوف تتكثّر وتتعدد بتعدد العناوين، فهذا أمر غير صحيح. وسواء قلنا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية، فالوجود في الخارج كفعل، هو شيء واحد؛ لأنه بناء على أصالة الماهية، فإن الموجود في الخارج، ـ الفعل ـ، هو شيء واحد ننتزع عنه عناوين عرضية كعنوان الصلاة، وعنوان الغصب، ولكنّ العناوين العرضية لا توجب تعدد ماهية الفعل في الخارج، فالموجود في الخارج هو فعل واحد، ولا يمكن أن يتعلق به أمر ونهي في نفس الوقت، وإن قلنا بأصالة الوجود، فالأمر أوضح ـ، وهذا

يعني امتناع اجتماع أمر ونهي على شيء واحد خارجاً، وبالتالي فتعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون.

٢ ـ يصور المحقق النائيني[1] المسألة بصورة ثانية كما يلي:

"اجتماع الصلاة، والغصب في صورة واحدة في الصلاة بالأرض المغصوبة [هي كما يلي]: إن قلنا في مثال اجتماع الصلاة، والغصب بأن حيثية الغصب، والصلاة حيثيتان تقيديّتان، بمعنى أنّ الصلاة عمل يرتبط بمقولة الوضع، والغصب كحركة يرتبط بمقولة الأين، والأعراض أجناس عالية متباينة بتمام الذات، فالحركتان اجتمعتا على نحو التركب الانضمامي لا الاتحادي، وبالتالي لا مانع من اجتماع الأمر والنهي؛ لتعدد المتعلَّق.

وإن قلنا بأنّ الحيثيتين تعليليتان* مجتمعتان في هوية واحدة، فالتركب بينهما اتحادي،ـ بحسب النظرة ـ، وبالتالي نقول بامتناع الاجتماع ..."[2].

٣ ـ يصور السيد السيستاني[3] المسألة بصورة ثالثة كما يلي: "الأعراض ما هي إلا ألوان الوجود التطوري للجوهر، فلا نقول بوجود أجناس عالية متباينة بتمام الذات، وأنه لا يلتقي الأين، والوضع في وجود واحد، إذ كل ذلك لا وجه له بناء على نظرية وحدة الموجود الإمكاني، فليس هناك موجود واحد يُنتزع عنه مفهومان، مفهوم الصلاة، ومفهوم الغصب، فلا أساس

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٠.

* الحيثية التعليلية : أن يكون العنوان علّة لثبوت الحكم لذات الموضوع، والحيثية التقيدية : هي التي تكون شرطاً أو قيداً في الحكم.

(٢) (م.ن)، ص٢٠- ٢١.

(٣) (م.ن) ص٢٠- ٢١.

للبحث المطروح وهو أنّ الحيثيتين تقيديّتان أو تعليليتان، وأن التركب بينهما اتحادي أو انضمامي؛ لأن كل ذلك فرع تعدد الموجود، ولا تعدد له، ومع ذلك فنحن من القائلين بجواز الاجتماع؛ لأنّ المبنى الصحيح عندنا تعلق الأحكام بالعناوين الاعتبارية الموجودة في وعاء الجعل الاعتباري نفسه لا المعنونات الخاصة أصلاً، سواء اتحد المعنون أم تعدد، وبما أنّ العناوين متعددة في نفسها، فذلك كاف في القول بجواز الاجتماع، غاية الأمر أنّ وحدة العمل خارجاً تدخل في بحث الاجتماع في باب التزاحم..."[1].

تعليق:

النظرية الأخيرة للسيد السيستاني يبرز فيها نظرية وحدة الموجود الإمكاني، فما هي هذه النظرية (؟).

الرد: تقول هذه النظرية: إنّ الجوهر والأعراض متحدة وجوداً، فالموجود في الخارج هو شيء واحد إلا أنه يعيش حركة تكاملية، فالأعراض ليس لها وجود محمولي خاص بها، وإنما الوجود الجوهري يعيش في صميمه حركة تطورية تتشأّن بعدة شؤون وتتلون بعدة ألوان، والأعراض هي ألوان ذلك الوجود الجوهري المتطور، فليس هناك موجودان في الخارج بل موجود واحد، والأعراض نابعة من صميم هذا الموجود الواحد، من دون أن توجب تعدداً وجودياً له، نظير المادة الهيولانية المتصورة بعدة صور نوعية، من دون أن يكون للمادة وجود غير وجود الصور المحدِّدة لها؛ وبذلك تستغني هذه النظرية عن بعض المباحث الفلسفية في الدراسات الأصولية كالبحث في مسألة

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص ٢٠- ٢١.

الوجود الرابط المتعلق بطرفيه؛ لأنه لا طرفان في الخارج أصلاً، وكالبحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي،ـ كما أوضحنا ذلك مراراً وتكراراً.

وفي مقابل نظرية وحدة الموجود الإمكاني، تبرز نظرية تعدد الموجود الإمكاني للمحقق النائيني، فما هي هذه النظرية (؟).

الرد: تقول هذه النظرية: إنّ الجوهر والعرض متغايران، فالجوهر هو ما كان موجوداً لا في موضوع، والعرض ما كان موجوداً في موضوع، حيث "اختلف أصحاب هذه النظرية في كون التركب بينهما إذا اجتمعا هل هو تركب اتحادي أم تركب انضمامي كانضمام الحجر في بناء الدار مثلا"[1](؟)؛ وبذلك احتاجت هذه النظرية إلى البحث في الوجود الرابط، ومسألة اجتماع أمر ونهي على شيء واحد،ـ كما أوضحته سابقاً في الرأي الأول، والثاني للأصوليين في مسألة اجتماع أمر ونهي على شيء واحد ـ.

يتضح من خلال نظرية وحدة الموجود الإمكاني، ونظرية تعدد الموجود، أن الأعراض فيها مسلكان، حيث حاك الأصوليون وفق مؤداهما اتجاهاتهم الأصولية، وهي كما يلي:

ـ **الاتجاه الأول**: أن الأعراض ليس لها وجود محمولي خاص بها، وإنما هي ألوانٌ للوجود الجوهري المتطور، أي أنها نابعة من صميم وجود الجوهر، فليس بينها وبينه تعدد في الوجود، بل هما شيء واحد في الخارج.

ـ **الاتجاه الثاني**: أنّ الأعراض منفصلة عن الجوهر، ولها وجود مستقل عنه، وهي تعرض على الجوهر، فتنضم إليه على نحو التركب الانضمامي.

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص٢٠.

الفصل الثاني

١ ـ الوجود الرابط:

قسّم الفلاسفة الوجود إلى أربعة أقسام:

أ ـ الوجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو وجود الواجب جلّ شأنه، فإنه موجود قائم بذاته، وليس معلولاً لغيره، وإنما الموجودات التي يتشكل منها الوجود بشتى ألوانها، وأشكالها معلولة في وجودها له، وهو السبب الأعمق لها، وإليه تنتهي سلسلة العلل والأسباب بشتى أشكالها[1].

ب ـ الوجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو وجود الجوهر، فإنه قائم بذاته، ولكنه معلول لغيره.

ت ـ الوجود في نفسه ولكن بغيره، وهو وجود العَرَض، فإنه غير قائم بذاته بل متقوِّم بموضوع في الخارج، فلا يُعقل وجود عَرَضٍ ما بدون موضوع متحقق في الخارج، ويعبَّر عن هذا القسم في الاصطلاح بالوجود الرابطي.

ث ـ الوجود لا في نفسه، وهو المعبّر عنه ب (الوجود الرابط) في قِبال (الوجود الرابطي)، فالوجود الرابط هو وجود النسبة والربط، فإنّ حقيقة

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٦٨.

النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود طرفيها بلا استقلال لها أصلاً، فهي بذاتها متقومة بطرفين لا في وجودها.

استدل الفلاسفة على الوجود الرابط بما يلي: أننا قد نتيقن بوجود جوهر كزيد، وعَرَض كالقيام، ولكن نشك في ثبوت العرض (القيام) للموضوع (زيد)، "ومِنَ الواضح جدا أنه لا يُعقل أن يكون المتيقَّن بعينه هو المشكوك فيه، بداهة استحالة تعلق اليقين والشك بشيء واحد؛ لتضادهما غاية المضادة؛ وبذلك نستدل على أنّ للربط والنسبة وجوداً في مقابل الجوهر والعرض"(١).

أخذ الأصوليون مسألة الوجود الرابط كمبدأ تصديقي في الدراسات الأصولية وعملوا به، فمثلاً: في تحقيق المعاني الحرفية، والإسمية ـ كما أوضحتها في باب "أصول الفقه والنظريات اللغوية" ـ، أنّ هناك استخداماً بوجوه متعددة للوجود الرابط كمصطلح ـ يوجد آراء متعددة في المسألة، وهي لا زالت قيد النقاش ومثاراً للاجتهاد بين المجتهدين على أكثر من صعيد ـ، وهي كما يلي:

١ ـ ما نُسب بداية إلى المحقق الرضي، وتبعه عليه صاحب كفاية الأصول "من أنّ المعنى الحرفي، والإسمي متحدان بالذات والحقيقة، ومختلفان باللحاظ والاعتبار، فكلمة (ابتداء)، وكلمة (من) مشتركتان في طبيعة معنى واحد، ولا امتياز لأحداهما على الأخرى إلا في أن اللحاظ في مرحلة الاستعمال في الأسماء استقلالي، وفي الحروف آلي"(٢).

٢ ـ ما اختاره جماعة من المحققين، وهو أن المعاني الحرفية، والمفاهيم

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٦٨.

(٢) (م.ن)، ج١، ص٥٤.

الإسمية متباينة بالذات والحقيقة، فالمفاهيم الإسمية هي تلك الأمور التي لها استقلال بالوجود في عالم الذهن، وهي بأجمعها مفاهيم إخطارية متقررة في عالم الذهن، ومستقلة بحد ذاتها، وهويتها إنما هي في ذلك العالم كمفهوم السواد، والبياض... إلخ، فهي تحضر في الذهن بلا حاجة إلى معونة خارجية. وأما المعاني الحرفية، فهي التي لا استقلال لها بالوجود في عالم الذهن، بل هي متقومة بالغير، بحيث لا استقلال لها في أي وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيها؛ لنقصان في ذاتها؛ ولهذا لا تخطر في الذهن عند المتكلم بها وحدها من دون وجود طرفيها، فلو أطلق لفظ (في) وحدها، فإنه لا يخطر منها شيء في الذهن؛ لأنّ مهمتها إيجاد ربط خاص في الكلام، ولولاها لم يوجد ربط بين أجزاء الكلام.

٣ ـ "أنّ الحروف لم توضع لمعنى، وإنما وضِعت لتكون علامة على كيفية إرادة مدخولها... فإنّ كلمة (في) تفيد إرادة خصوصية في مدخولها غير ما تفيده كلمة(على) من خصوصية وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها"[1].

٤ ـ ما اختاره بعض المحققين، وهو أنّ المعاني الحرفية عبارة عن النسبة والربط في الخارج من دون أن يكون لها استقلال بالذات، بل هي عين الربط، فهي لا توجد في الخارج ـ كما قال الفلاسفة ـ، إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه، والدليل على ذلك:

أ ـ أنّ النسب والروابط ليس لها وجود في الخارج بنفسها، وإلا تحوَّل مفاد

---

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٥٤.

القضية الحملية من ثبوت شيء لشيء، إلى ثبوت أشياء ثلاثة، فتحتاج حينئذ إلى رابط بينها، فتتحول القضية إلى خمسة أطراف، والخمسة إلى تسعة وهكذا.

ب ـ "أنّ الحروف موضوعة للنسب والروابط ـ الموجودات لا في نفسها ـ، المتقومة بالغير بحقيقة ذاتها، فهذه الروابط هي من سنخ وجود خارجي لا ماهية له؛ ولذا لا تدخل تحت شيء من المقولات، بل وجودها أضعف جميع مراتب الوجود، فالحروف، والأدوات هي عبارة عن مفاهيم ذهنية نسبتها إلى الخارج كنسبة العنوان إلى المعنون، فهي لا تتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، أي هي مفاهيم بالحمل الأوّلي، وأما الموضوع بإزاء هذه المفاهيم الذهنية، فهو ألفاظ وأسماء تحكي عن النسبة والربط"(١).

٥- ما اختاره بعض الأصوليين من أنّ الوجود الرابط هو مجرد عمل إبداعي ذهني يرتبط بنظرية التكثر الإدراكي، المرتبطة بنظرية وحدة الموجود الإمكاني، "فالخارج لا يحتوي غير وجودين جوهري وعرضي، كزيد والقيام، بلا حاجة للربط بينهما، فإنّ عرضية العرض متقومة بكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، من دون حاجة لوجود رابط وراء ذلك، والذهن عندما يتلقى صورة القيام وزيد مثلاً، يتلقاهما على نحو بمقتضى نظرية التكثر الإدراكي كما يلي:

أ ـ الهو هوية والاتحاد بين الوجودين وكأنهما وجود واحد، وهذا لون من ألوان الربط.

ب ـ ثبوت شيء لشيء آخر، فيحتاج الذهن حينئذ لعمل إبداعي وهو

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٦٧.

الربط بينهما، وهذا لون آخر من ألوان الوجود الرابط الذي طرحه الأصوليون في بحث المعنى الحرفي"[١].

ولكن ما المراد **بنظرية التكثر الإدراكي** (؟).

الرد: نظرية التكثر الإدراكي، تعني أنّ الذهن البشري ليس صندوقاً أميناً في استقبال المعلومات الخارجية كما كان يذكره قدماء الفلاسفة،ـ الذهن عند قدماء الفلاسفة هو مجرد تلقي وانعكاس لصور الأشياء الخارجية في الذهن، حيث ترتسم صور المحسوسات في الذهن، فيحصل العلم بها، وكأنّ الذهن البشري صفحة ترتسم فيها المحسوسات بلا تغير ولا تبدل ـ، "بل الذهن قد يتلقى بعض الصور بعدة وجوه وأشكال؛ لحكومة العوامل الخارجية، والنفسية على الذهن أثناء تصورها، كما تتحرك القوة المتخيلة لإدراك الشيء على عدة وجوه وأشكال، فقد نتصور [إنسانا] بصورة إجمالية بسيطة ونعبر عنه بالإنسان أو البشر، وقد نتصوره بصورة تفصيلية مركبة ونعبر عنه بالحيوان الناطق، مع أنه حقيقة واحدة، وهذا دليل على الفعالية الذهنية في كثرة مدركاتها"[٢].

وهذا قريب مما قاله صدر الدين الشيرازي من أن الذهن يتلقى الصور الخارجية، ومن ثم يقوم بالمقارنة فيما بينها؛ ليصدر عنه تصورات جديدة، وهذا دليل على قدرة الذهن البشري على تحليل ما ينعكس فيه من صور، ومن ثم يعيد تركيبها؛ ليصدر عنه فعل تصوري جديد، وهو ما يُسمى بالعلم الصدوري.

---

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٨-١٩.

(٢) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٨.

وعليه: أظهر البحث فيما مضى وجود نوعين من الروابط:

١ ـ الهو هوية والاتحاد بين الوجودين وكأنهما وجود واحد، وهذا لون من ألوان الربط.

٢ ـ ثبوت شيء لشيء آخر، فيحتاج الذهن حينئذ لعمل إبداعي وهو الربط بينهما، وهذا لون آخر من ألوان الوجود الرابط الذي طرحه الأصوليون في بحث المعنى الحرفي.

سؤال: ماذا لو توسع البحث ليشمل روابط أخرى كالروابط التكوينية، والروابط والاعتبارية الأخرى، فكم سيظهر لدينا من أنواع هذه الروابط (؟)، وهل الوحدة النوعية الواقعية أو الاعتبارية تُعبّر عن مستوى من مستويات الربط (؟)، وهل مسألة السنخية تندرج في هذا الإطار (؟)، وهل للروابط مستويات متعددة (؟)، وهل يوجد رابط أكبر فيما بينها طولا وعرضا (؟).

٢ ـ قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن واحد)[1]:

وهي تعني: أنّ الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات، فلا يصدر عنه إلا معلول واحد، وإلى ذلك ذهب الحكماء، والمعتزلة من المتكلمين، بينما ذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فقالوا بجواز استناد آثار متعددة إلى مؤثرٍ واحد بسيط؛ لأنّ جميع الممكنات صادرة عن الله تعالى[2]، وتكلم صدر الدين الشيرازي عن هذه القاعدة مطوَّلاً في شرح الهداية الأثيرية.

اتخذ بعض الأصوليين هذه القاعدة مبدأ تصديقياً في الدراسات

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص٣٠.
(٢) (م.ن)، ج٢، ص٣٠ ـ ٣٦.

الأصولية، واستندوا إليها للقول بضرورة وجود موضوع لكل علم؛ ليمكن أن تدور مسائل ذلك العلم حوله ـ كما ذكرت في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان **"أدلة المثبتين لموضوع أصول الفقه"** ـ، بالتقريب التالي:

أنّ لكل علم غرضاً واحداً يترتب على مسائل ذلك العلم، والغرض الواحد لا بد وأن يصدر عن واحد وليس عن متعدد، فإذا كانت مسائل العلم متعددة ومتباينة فيما بينها، فلا بد وأن تحتوي موضوعاتها على جهة مسانخة فيما بينها، كامنة فيها، بحيث تكون هذه المسانخة كالخيط الداخل فيها، والرابط فيما بينها، وهذا يعني وجود وحدة نوعية بين موضوعات المسائل، بحيث تكون المسائل دائرة حولها، ومرتبطة بها، وهذه الوحدة النوعية هي التي عُبِّر عنها في لسان الأصوليين بموضوع العلم، وهذا الموضوع هو واحد، وهو الذي يترتب عليه الغرض الواحد.

وأما المعترضون على استخدام الفلسفة في الدراسات الأصولية، فقالوا:

١ ـ إنّ وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية لنحتاج إلى تكلف تطبيق قاعدة الواحد، لإثبات وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل الأصولية المختلفة؛ لأنّ وحدة العلم وحدة اعتبارية، وأما قاعدة الواحد، فهي قاعدة فلسفية تعبِّر عن أمور تكوينية، والغرض الذي تعبِّر عنه هذه القاعدة هو غرض واحد بسيط من جميع الجهات، بينما الغرض الذي يتكلم عنه الأصولي في أصول الفقه هو غرض متعدد الجهات؛ لأنّ القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الألفاظ، تباين القدرة المترتبة على مباحث المستلزمات العقلية وعلى غيرها من المباحث الأخرى، ووحدة الغرض لا تكشف عن وجود

موضوع جامع حقيقي واحد بين موضوعات المسائل المختلفة بقاعدة استحالة صدور الواحد عن كثير، فقاعدة الواحد لا تُمثل دليلاً يقتضي وجود موضوع واحد.

١ ـ إنّ الغرض المترتب على موضوعات المسائل:

أ ـ إما أن يكون واحداً بالشخص.

ب ـ وإما أن يكون واحداً بالنوع.

ت ـ وإما أن يكون واحداً بالعنوان المنتزع عن مجموع المسائل.

والغرض الذي تتكلم عنه القاعدة الفلسفية غرض واحد بالشخص، بينما الغرض الذي يترتب على موضوعات المسائل الأصولية غرض واحد بالنوع، أو واحد بالعنوان المنتزع عن مجموع المسائل، فالواحد بالنوع مثلا، لا تُنافي وحدته النوعية تعدده وانحلاله إلى عدة أغراض، بحيث يكون كل غرض صادراً عن مؤثره، فيكون المقام من باب صدور المتعدد عن المتعدد وليس عن واحد، أي أنّ الغرض الواحد إذا تعدد، فإنّ الموضوع الصادر عنه الغرض يمكن أن يتعدد كذلك، وبالتالي فلم يعد هناك استدلال على وجود جامع واحد بين موضوعات المسائل يكون هو المؤثر في الغرض الواحد؛ لأنّ الغرض الواحد أصبح متكثراً.

٣ ـ (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)[1]:

فلسفيّاً: ما "يُستفاد من عبارة الشيخ الرئيس في الإشارات... أنّ

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ١٦٨ –١٧٣.

نظر هذا التعريف [يتركز على] العلوم البرهانية التي محمولاتها في الأمور الواقعية، إما لواقعية ما بحذائها خارجاً، أو لواقعية منشأ انتزاعها، فلا ينطبق على العلوم الاعتبارية كالعلوم الأدبية، ولا العلوم القانونية كعلم الفقه وإن كان لها موضوع محقق.

والنكتة في اختصاص التعريف بالعلوم البرهانية كالحكمة... كون المراد بالعارض الذاتي هو ذاتي باب البرهان الذي هو من الأمور الواقعية البرهانية؛ [ولذا] فمِنَ الطبيعي اختصاص التعريف بالعلوم البرهانية"[١]، أي أنّ هذا التعريف ناظر إلى الوجود، والموجود؛ لأنّ البحث فيهما يتركز حول تعيينات الوجود ومظاهره، وأنه هل يتعين بالتعيين الجوهري أو العرضي (؟)، وهل يتعين بالتعيين المجرد أو المادي (؟)، وتكون القضية المستعملة في العلم عكس ما يُفرض في المسائل، فإن المتعارف أن يقال: الإنسان موجود، والعقل موجود، مع أن التحقيق هو أن يقال: الوجود جوهر، والوجود عرض، والوجود زيد، "فإن هذه الماهية عوارض الوجود...ففي الحقيقة يتفحص طالب الفلسفة عن شؤون الوجود، وأطواره، وتعييناته، وما هو المحمول في الوجود، هو حصة من الوجود أو مرتبة خاصة منه، [والجامع لتلك] الحصص والمراتب... [هو]موضوع العلم، وتكون تلك الموضوعات، والماهيات المعروضة للوجود الخاص،ـ في الاعتبار الذهني ـ، عوارض موضوع العلم، ومحمولات ذلك الموضوع في التحليل، وإلا فالكل متحد [في] الخارج"[٢].

(١) القطيفي، الرافد في علم الأصول، ص١٠٢.

(٢) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول، ص١٥.

الفلسفة ليس موضوعها مفهوم الوجود؛ لأنه من المعقولات الذهنية والمفاهيم الواضحة التي لا خارجية لها، وإنما موضوعها الوجود الخارجي الحقيقي.

استعمل الأصوليون مسألة العوارض الذاتية كمبدأ تصديقي في الدراسات الأصولية، ولكن لم يأخذوا بتفسيرها الفلسفي الخاص،ـ كما فسّرها الفلاسفة سابقاً ـ، بل فسّروها بتفسير أعم مما حمله عليه الفلاسفة، فاعتبروا أنّ التعريف المذكور سابقاً يشمل العلوم الحقيقية والاعتبارية بما فيها علم الأصول، فإذا أريد بالموضوع ما كان محور البحث والكلام، فلا موجب لتخصيص العارض الذاتي حينئذ بذاتي باب البرهان، بل يكون منطبقاً على كل عارض على ذلك المحور، سواء كان العارض واقعيّاً أم اعتباريّاً، بشرط كونه بلا واسطة في العروض وسواء كان الموضوع واحداً أم متعدداً.

وبكلمة أخرى، أخذ الأصوليون مسألة العوارض الذاتية كمبدأ تصديقي من الفلسفة، ومن ثم عملوا على تحليلها كما يلي:

أ ــ العوارض: وهي،ـ كما قلنا في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان "**أدلة المثبتين لموضوع أصول الفقه**" ـ، مطلق الحمل، سواء كان العارض من المقولات التسع في إضافتها للجوهر، أو من المحمولات الانتزاعية كالإمكان، والوجوب المضافين للوجود، أو من المحمولات الاعتبارية كالأحكام الخمسة المضافة للأفعال، أو كان العارض من سنخ الوجود المضاف إلى الماهية، أو كان العارض من سنخ الجوهر كالصور النوعية المضافة إلى المادة، حيث تُضاف هذه الأمور إلى موضوعها وتحمل عليه إما بنحو التركب أو بنحو الاتحاد.

ب ـ **الذّاتي**: وهو ـ كما قلنا في الفصل الأول من الباب الأول تحت عنوان "أدلة المثبتين لموضوع أصول الفقه" ـ، المحمول المضاف إلى موضوعه بلا واسطة جلية، سواء كان هذا المحمول من ذاتيات الموضوع أم من عوارضه، أي ما كان إسناده للموضوع إسناداً حقيقياً بنظر العرف، فالميزان في كون العوارض ذاتية أو غريبة هو الواسطة، فإذا كان إسناد المحمول إلى موضوعه بلا واسطة، كإدراك الكليات العارضة على العقل، أو كانت الواسطة خفية كالتكلم العارض للإنسان بواسطة الناطقية، فهو من العوارض الذاتية، وإذا كان إسناد المحمول إلى موضوعه عبر واسطة جلية تجوزاً، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار، فالعارض غريب عن الموضوع ـ هذا على قول بعض الأصوليين ـ.

وعليه: يتفحص طالب علم الأصول ما هو المحمول في موضوع العلم الجامع، وتكون موضوعات المسائل المختلفة العارضة لموضوع العلم الجامع هي عوارض الموضوع الجامع ومحمولاته، فيقال في التحقيق: الموضوع الجامع هو الأوامر، وهو النواهي... الخ، فإذا كانت تلك العوارض بلا واسطة في العروض، أو كانت الواسطة خفية، فهو من العوارض الذاتية، وإذا كانت تلك العوارض عبر واسطة جلية، فالعوارض غريبة.

٤ ـ المقولات:

يعتبر صدر المتألهين أنّ الوجود هو الأصيل وأنّ الماهية عارضة الوجود، فالماهية مثار الكثرة والاختلاف، وهذه الكثرة حصرها أرسطو بمقولات عشر

وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والوضع، والأين، والمتى، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

بعض المتكلمين[1] السنة هاجم مقولات أرسطو بعنف، بينما قبلها رواد الفلسفة الإسلامية كما هي، ومن ثم تسرّبت هذه المقولات من الفلسفة إلى بقية الدراسات الإسلامية الأخرى بالتدريج.

تغير (كم) المقولات؛ تبعاً لمرتكزات كل مدرسة، فالأشاعرة في نظرية النظام الظرفي حصرت أجزاء العالم بمقولتي الجوهر والعَرَض.- ويضاف إليهما مقولة ثالثة، وهي مقولة الخلق الدائم المستمر للجوهر والأعراض، وهي في الحقيقة مقولتان: مقولة الفعل، ومقولة الانفعال، وهذه المقولات عند الأشاعرة مستمرة لا بطلان لها-، فالجوهر منفصل تمام الانفصال عن العَرَض، بل إنّ الأعراض نفسها منفصلة عن بعضها البعض، والعَرَض لا يوجد إلا في جوهر مستقل منفصل، وليس هناك صلة فعل أو انفعال بين الجواهر أنفسها، والجواهر والأعراض في حالة خلق دائم مستمر متجدد، على أنّ التركب بين الجواهر والأعراض هو تركب انضمامي، ومصدر التغييرات أو الكيفيات التي تَحدُث في الجواهر وفي الأعراض هو الله، فالجوهر هو جزء لا يتجزأ، وهو جوهر فرد يتغير باستمرار، والأعراض هي الحوادث التي تحل بالجواهر الفردة، ومن هذه الأحداث العارضة تتكون موجودات عالم الطبيعة المختلفة.

وعليه: المقولتان الوحيدتان اللتان نادت بهما الأشاعرة في الأشياء المتحققة في الخارج هما مقولتا الجوهر، والعرض.- ويضاف إليهما مقولة ثالثة، وهي

(١) د.النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٥٠- ٥١.

مقولة الخلق الدائم المستمر للجوهر والأعراض، وهي في الحقيقة مقولتين، ـ كما قلنا سابقا ـ، وهذه المقولات هي مقولات مستمرة لا بطلان لها ـ، وأما سائر المقولات، فلا محل لها في النظرية.

وهناك من أرجع المقولات إلى أربع وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة[1]، في حين أرجعها شيخ الإشراق، ـ بناء على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ـ، إلى خمسة وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، والحركة[2].

وأما أصوليو الإمامية، فاختاروا المقولات العشر كمبدأ تصديقي في الدراسات الأصولية، والفقهية، مرتكزين في ذلك على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وفي المسألة اتجاهان، وهما كما يلي:

ـ **الاتجاه الأوّل**: وهو الذي يبني على نظرية تعدد الموجود، وأنّ المقولات أجناس عالية متباينة بتمام الذات، وليس بينها جامع مقولي، فإذا طبق ذلك على المسائل الأصولية، فإنه سيتوصل إلى ما يلي:

أ ـ أنّ المسائل الأصولية هي مسائل اعتبارية، وهي مختلفة ومتباينة، فلا يوجد جامع مقولي بينها، بمعنى أنه لا يوجد سنخية وتطابق بين المسائل الأصولية؛ لأنّ كلاً منها ينتهي إلى مقولة مغايرة للأخرى؛ لعدم وجود موضوع واحد جامع لموضوعات المسائل المختلفة يكون هو المؤثر في إيجاد الغرض الواحد لعلم الأصول؛ لأنّ التأثير والتأثر إنما يكونان في الأمور الخارجية

---

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص١٨٩.

(٢) (م.ن)، ص١٨٩.

المتأصلة كالمقولات العشر المؤلَّفة من جواهر وأعراض، وليس التأثير والتأثر في الأمور الاعتبارية.

وعليه: ليس هناك موضوع جامع لموضوعات المسائل الأصولية المختلفة حتى يؤثر في إيجاد غرض أصول الفقه الواحد.

ب ـ بالنسبة إلى موضوعات علم الفقه، فإنها على أنحاء مختلفة:

فبعضها من مقولة الجوهر كالماء، والدم، والمني... إلخ.

وبعضها من مقولة الوضع كالقيام، والركوع، والسجود... إلخ.

وبعضها من مقولة الكيف المسموع كالقراءة في الصلاة... إلخ.

وبعضها من الأمور العدمية كالتروك في بابي الصوم، والحج... إلخ.

وهذه المقولات عبارة عن أجناس عالية متباينة بتمام الذات والحقيقة، ولا اشتراك بينها أصلا؛ لأنها بسائط غير مركبة من جنس وفصل، فهي بتمام ذواتها البسيطة متباينة.

ـ **الاتجاه الثاني**: وهو الذي يعتبر أنّ هناك اتحاداً بين المقولات في الوجود[1]، فجميع المقولات عارضة الوجود وموجودة به، فالصلاة مثلاً، مركبة من مقولات متباينة كالقيام، والركوع، والذِكر... إلخ، وهذه المقولات مشتركة فيما بينها ومرتبطة بحصة خاصة من الوجود البسيط، فهي موجودة به،ـ الاتجاه الأول يرى بأن الصلاة مركبة من مقولات متباينة بتمام الذات، ولا تأثير أو تأثر فيما بينها، ولا جامعا ذاتياً بين تلك المقولات أصلاً، بل الصلاة هي

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص١٥١.

مسمى مؤلف من مقولات، وأجزاء، وشرائط جاء بها النقل، ومتعلّق الأمر بالصلاة هو نفس الأجزاء المقيدة بقيود خاصة؛ لأنها هي الواجدة للمِلاك الداعي إلى الأمر بها، وهي المتبادر عرفاً من لفظ الصلاة[1] -.

يبتني الاتجاه الثاني على نظرية وحدة الموجود الإمكاني، حيث تكون المقولات من شؤون الجوهر، وألوان وجوده المتطور، فهي أجناس عالية تلتقي بأصل الوجود الساري في ماهياتها البسيطة المتباينة بتمام الذات.

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص١٥٥.

الخاتمة

أغرت دقة، وقوة المصطلحات والقواعد الفلسفية علماء المسلمين على مزجها بدراساتهم الأصولية بالتدريج، فاستخدموا مصطلحات وقواعد الفلسفة المشّائية إبان تربُّبها على عرش الفلسفة الإسلامية، ثم مصطلحات وقواعد الفلسفة الإشراقية، ثم عدلوا إلى استخدام مصطلحات وقواعد مدرسة الحكمة المتعالية في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، حيث تسنّمت نظريات هذه المدرسة الفلسفية عرش الدراسات الأصولية لدى الإمامية، فاستعملوا مسائل كأصالة الوجود واعتبارية الماهية، والعلية والمعلولية، والوجود الرابط، ونظرية التشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية الاشتدادية... إلخ، في حياكة وتفسير بعض المسائل الأصولية ذات الصلة بالمباحث العقلية كمسألة تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو بالأفراد، ومسألة إمكان اجتماع أمر ونهي على شيء واحد، والحسن والقبح العقليين وغيرها... إلخ، وأما مصطلحاتها الفلسفية، فقد اندكت في كل المسائل الأصولية بدون استثناء.

هذا التنوع في استخدام المبادئ، أدى بدوره إلى تنوع الأقطاب الأصولية ضمن المدرسة الحديثة، ـ كما أوضحت ذلك جلياً في الباب الأوّل ـ، وبالتالي أرخى بظلاله على تنوع النتاج الفقهي ضمن إطار هذه المدرسة،

فمثلاً: في مسألة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد، تارة تُحاك المسألة بناء على نظرية تعدد الموجود الإمكاني، وتارة أخرى تحاك بناء على نظرية وحدة الموجود الإمكاني، ولكل من النظريتين مرتكزاتها القبلية التي تختلف عن الأخرى، وهذا بدوره أدى إلى تعدد النتاج الأصولي، وتطوره بالتدريج.

ولما كانت النظريات الفلسفية عسيرة الفهم على كثير من الناس، وهي تحتاج إلى جهد مضاعف لتصبح كهيولى عالم المادة في يد الباحث، فقد أدى تطبيقها في الدراسات الأصولية إلى كثير من التعقيد حتى في المسألة الواحدة، واحتاجت إلى جهد كبير لاستخراج خلاصتها طولاً، وعرضاً، وعمقاً، مع كون ثمرها يمكن التوصل إليه بما هو أسهل من استخدام المصطلحات والقواعد الفلسفية كما في قاعدة "الواحد لا يصدر إلا عن واحد"، وغيرها؛ ولهذا تنوعت مواقف العلماء من هذا الدمج، فذهبوا باتجاهات ثلاثة:

ـ **الاتجاه الأول**: وهو من أنصار استخدام الفلسفة في الدراسات الأصولية، حيث ذهب هذا الاتجاه إلى إمكان ذلك كما في مسألة الشرط المتأخر الذي يؤثر في المتقدم؛ باعتبار أنّ المتقدم من المُعِدات بالنسبة إلى المتأخر، ومثاله: قول الموجب: قبلت، فإنّ المؤثر في عقد الزوجية هو التاء في آخر الكلمة؛ لأنها آخر أجزاء العلة، والأجزاء السابقة عليها هي مُعِدات لها، فالشرط هنا يتألف من أجزاء فيه المتقدم وفيه المتأخر، واجتماعها هو المؤثر في حصول المشروط الذي هو عقد الزوجية، ومن المعلوم أنّ مسألة العلة والمعلول تنتمي إلى واد التكوينيات، وبالتالي فللأمور التكوينية دور ما في الأمور الاعتبارية، بل إن الأمور الاعتبارية باعتبار منشئها من المصالح أو المفاسد ترجع إلى نفس الأمر الواقع.

ـ **الاتجاه الثاني**: وهو مَنْ ذهب إلى عدم صحة استخدام الفلسفة في الدراسات الأصولية؛ لأن المصطلحات، والقواعد الفلسفية تعبّر عن أمور واقعية تكوينية، والدراسات الأصولية هي مباحث اعتبارية ترجع إلى لحاظ واعتبار المعتبر، فالشارع في مسألة الشرط المتأخر هو من اعتبر تأثير المتأخر في المتقدم، وأما في الواقعيات، فيستحيل تقدم المعلول على علّته، ويستحيل تأثير المتأخر في المتقدم؛ لكون المتأخر في ظرف وجود المتقدم معدوماً، فكيف يؤثر المعدوم في الموجود (؟)، وهكذا الأمر بالنسبة للشرط المتأخر.

ـ **الاتجاه الثالث**: وهو مَنْ ذهب إلى القول بأنّ الأسباب الشرعية وإن شابهت الأسباب التكوينية بعد جعلها، إلا أن المسببات التكوينية أمور حقيقية خارجية، بينما المسببات الاعتبارية أمور جعلية ناشئة من جهة جعل الشارع لها واعتبارها كذلك، والأصوليون عندما يستخدمون المصطلحات، والقواعد الفلسفية في الأمور الاعتبارية، فإنهم يريدون استعمال المصطلح فحسب من دون إرادة واقعه الحقيقي الفلسفي.

ويمكن الرد على هذا الإتجاه بأنه لو فرضنا المسألة في المادة الأصولية كما تقولون، فماذا نفعل بالقوانين المنطقية المستخدمة في الدراسات الأصولية وعلى رأسها قوانين الفكر الأساسية، وأصول اليقينيات التي ترتكز عليها الدراسات الأصولية برمتها (؟).

فهرس الآيات

﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾.

﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾.

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾.

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾.

﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.

﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾.

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾.

﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾.

﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾.

﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾.

﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ﴾.

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ﴾.

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾.

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.

﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾.

﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾.

﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾.

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾.

﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾.

﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴾.

﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ ۝٥ ﴾

﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ ﴾. .

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾.

﴿ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾.

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾.

﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾.

﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾.

﴿ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ﴾.

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ ﴾.

﴿ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ ﴾.

﴿ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ﴾.

﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴾.

﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴾.

﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾.

﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ .

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم﴾.

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾.

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا﴾.

فهرس الأحاديث

"... أوساخ أيدي الناس...".

"... من كذب علي متعمداً فليتبوَّأ مقعده من النار...".

"...أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه...".

"لا ضرر ولا ضرار".

".. قال رسول الله ﷺ: رُفِع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان..".

".. قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين...".

"... لا تنقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر...".

"اعكسوا أنفسكم عكس الخيل باللجام".

"إنّ دين الله لا يصاب بالعقول...".

"لا صلاة إلا بطهور".

"... دعي الصلاة أيام أقرائك...".

"..يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فأيهما آخذ (؟).".

"أنا عند ظن عبدي المؤمن... ".

"اقتدوا بالذين من بعدي...".

"سئل عن امرأة ليس لها إلا قميص واحد...".

"صلِّ الجمعة في يومها...".

"... كل شيء... لك حلال حتى تعلم أنه حرام... ".

"لا تجتمع أمتي على الخطأ...".

"لا تجتمع أمتي على الضلالة... ".

"لو كنا نفتي الناس برأينا... لكنا من الهالكين... ".

"ما من واقعة إلا ولله فيها حكم حتى أَرش الخَدش...".

"وفوض إلى نبيه صلى الله عليه وآله فقال...".

"... علي مع الحق، والحق مع علي...".

".. سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن، والجبن نجده في أرض...".

"لا يرث القاتل، ولا يتوارث أهل ملتين".

"إن الله حرم الخمر بعينها، وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله الشراب من كل مسكر...".

".. سمعته يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن الدين الذي افترض الله..".

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن السكّيت، ترتيب إصلاح المنطق، تحقيق محمد حسن بكائي، ط١، مشهد، مجمع البحوث العلمية، ١٤١٢هج.

٣. ابن الشهيد الثاني، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، (د.ت).

٤. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، (د.م)، مطبعة العاصمة، (د.ت).

٥. ابن قدامة، عبد الله، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت).

٦. الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ط٢، قم، دار الكتب العلمية، ١٣٩٠ هج.

٧. الإمام الخميني، رسالة الطلب والإرادة، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٩٩٣ م.

٨. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هج.

٩. الآملي، المكاسب والبيع، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، (د. ت)، ١٤١٣هج.

١٠. الأمين، شريف يحيى، معجم الفرق الإسلامية، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٦م.

١١. **الأنصاري، جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب، تحقيق محيي الدين** عبد الحميد، قم، مكتبة المرعشي، ١٤٠٥هج.

١٢. الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهية الميسرة، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هج.

١٣. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي.

١٤. ابن الحاجب الحنبلي، القواعد، ط٢، مكة، مكتبة نزار، ١٩٩٩ م.

١٥. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط٤، دار إحياء التراث العربي، (د.م).

١٦. ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٩٩٢م.

١٧. ابن كثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق أحمد الزاوري، ومحمد الطناحي، ط٤، قم، مؤسسة إسماعليان، ١٣٦٤هج.

١٨. ابن منظور، لسان العرب، ط١، (د.م)، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هج.

١٩. الاسترآبادي، رضي الدين، شرح الرضي على الكفاية، طهران، مؤسسة الصادق، ٦٨٨هج.

٢٠. بدوي، عبد الرحمان، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط٤، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.

٢١. البدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط٥، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨١م.

٢٢. **البروجردي، بهاء الدين المجتبى، الحاشية على كفاية الأصول، ط١، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢هج.**

٢٣. البروجردي، مرتضى، مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة، قم، المطبعة العلمية، ١٣٦٧ هج.

٢٤. البهوي، منصور بن إدريس، كشف القناع، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢ هج.

٢٥. التفتزاني، سعد الدين، مختصر المعاني، ط١، قم، دار الفكر، ١٤١١هج.

٢٦. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م.

٢٧. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق د.عجيل جاسم النمشي، ط١، (د.م)، (د.ن)، ١٤٠٥هج.

٢٨. جعفر شمس الدين، محمد، دراسات في العقيدة الإسلامية، ط٣، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦م.

٢٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطا، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين ١٤٠٧ هج.

٣٠. الجويني، البرهان، تحقيق د. عبد العظيم محمد الديب، ط٤، (د.ن)، مصر، ١٤١٨هج.

٣١. حاشية ملا عبد الله على التهذيب، ط٢، بيروت، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٨ م.

٣٢. الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق محمد القائيني، ط١، قم، مؤسسة معارف إسلام الإمام الرضا، ١٤١٨هج.

٣٣. الحر العاملي، تفضيل وسائل الشيعة، ط٢، قم، مؤسسة أهل البيت، ١١٠٤هج.

٣٤. الحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق الشيخ محمد الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٣٥. حسين علي الصغير، محمد، دراسات قرآنية، ط٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٣١ هج.

٣٦. الحكيم، عبد الصاحب، منتقى الأصول، ط٢، (د.م)، مطبعة الهادي، ١٤١٦هج.

٣٧. الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط٢، (د.م)، مؤسسة أهل البيت، ١٣٩٠هج.

٣٨. الحلي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين البقال، ط٣، قم، المكتب الإعلامي الإسلامي، ١٤٠٤هج.

٣٩. الحلي، جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الأصول، ط١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هج.

٤٠. الخامنئي، علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٩م.

٤١. الخرساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، تحقيق الشيخ رحمة الله رحمتي الآراكي، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩هج.
٤٢. الخرساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، (د.ت).
٤٣. الخميني، مصطفى، تحريرات في الأصول، ط١، قم، مؤسسة ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هج.
٤٤. الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، قم، منشورات مصطفوي، (د. ت).
٤٥. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ط٥، (د.م)، (د. ن)، ١٤١٣ هج.
٤٦. د. نصر الله، حسن عباس، منهجية البحث والتأليف، ط١، لبنان، بعلبك، مؤسسة الوفاء، ٢٠٠٥م.
٤٧. د. أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، (د.ت).
٤٨. د. فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط١، الدمام، مطابع المدخول، ١٩٩٥م.
٤٩. د. نادر، ألبير نصري، مدخل إلى الفرق السياسية والكلامية، ط٣، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩م.
٥٠. د.النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٤، القاهرة، دار التعارف، ١٩٧٨م.

٥١. الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، (د.م)، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

٥٢. الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هج.

٥٣. الدمشقي، محمد بن سعيد الزراعي، إعلام الموقعين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣ م.

٥٤. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د.طه جابر فياض العلواني، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هج.

٥٥. الرُعيني، الحطاب، مواهب الجليل، تحقيق زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هج.

٥٦. الروحاني، صادق، زبدة الأصول، ط١، (د. ت)، مدرسة الإمام الصادق، ١٤٢١هج.

٥٧. الزبيدي، محمد رضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، ١٢٠٥ هج.

٥٨. زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، (د. ت).

٥٩. السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ط١، قم، انتشارات دار الفكر، ١٤١٠هج.

٦٠. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣هج.

٦١. السرخسي، أبو بكر، أصول السرخسي، ط١، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

٦٢. السرخسي، شمس الدين، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هج.

٦٣. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هج.

٦٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، (د. ت)، ١٩٣٩م.

٦٥. الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق أبي القاسم كوجي، طهران، (د.ت).

٦٦. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط١، بيروت، دار السرور، ١٩٤٨م.

٦٧. الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في الأصول، ط٢، بيروت، عالم الكتاب، ١٤٠٦هج.

٦٨. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، منشورات مصطفوي، (د.ت).

٦٩. الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط٢، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هج.

٧٠. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ١٣٠٦هج.

٧١. الصدوق، الخصال، تحقيق أكبر الغفاري، (د. م)، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، (د. ت).

٧٢. الصفّار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق محسن كوجه ياغي، طهران، مطبعة الأحمدي، ١٤٠٤هج.

٧٣. الصنعائي، محمد بن إسماعيل الأمير، إجابة السائل شرح بقية الأمل، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦ م.

٧٤. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦م.

٧٥. الطباطبائي، محمد حسين، دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، ط١، ترجمة حبيب فياض، دار الهادي، ١٩٩٥ م.

٧٦. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، بيروت، الكتاب الإسلامي، (د.ت).

٧٧. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢، (د.م)، مكتب الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هج.

٧٨. الطوسي، جعفر بن محمد، عدة الأصول، تحقيق مهدي نجف، بيروت، مؤسسة أهل البيت، (د.ت).

٧٩. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخرسان، ط٤، (د.م)، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش.

٨٠. عبد القادر بن بدران، المدخل لابن بدران، تحقيق د. عبد الله التركي، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ هج.

٨١. العراقي، ضياء الدين، مقالات في الأصول، تحقيق الشيخ مجتبى المحمودي، وسيد منذر الحكيم، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هج.

٨٢. العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هج.

٨٣. العريبي، محمد، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

٨٤. **العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، ط١، قم، جامعة** المدرسين، ١٤١٢هج.

٨٥. الغراوي، محمد عبد الحسن محسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣هج.

٨٦. الغرناطي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).

٨٧. الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هج.

٨٨. الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤١٩هج.

٨٩. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامري، ط٢، (د.م)، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩هج.

٩٠. فضل الله، مهدي، الإجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨م.

٩١. فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥م.

٩٢. الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨ م.

٩٣. الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، ط١، (د.م)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠هج.

٩٤. الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط٣، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠هج.

٩٥. القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، ط١، قم، مكتب السيد السيستاني، ١٤١٤هج.

٩٦. القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربة، تحقيق علي جمال أشرف، ط١، (د.م)، دار الأسوة، ١٤١٦ هج.

٩٧. كتاب البيع، ط١، (د.م)، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هج.

٩٨. الكلبايكاني، كتاب الطهارة، قم، دار القرآن الكريم، (د.ت).

٩٩. الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، ط٣، (د.م)، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هج.

١٠٠. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، (د.م)، (د.ن)، (د.ت).

١٠١. محمد بن علي محمد، إرشاد الفحول، تحقيق محمد سعيد البدري، ط١، (د.م)، دار الفكر، ١٩٩٢م.

١٠٢. المروج، محمد جعفر الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ط٥، قم، مطبعة أمير، ١٤١٤هج.

١٠٣. المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ط٥، قم، دفتر نشر الهادي، ١٤١٢هج.

١٠٤. مطهري، مرتضى، علم الكلام، ط١، تر. عباس نور الدين، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٩٩٣م.

١٠٥. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط٤، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، ١٣٧٠هج.

١٠٦. المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية ط١، قم، دار الكتاب الجزائري، ١٤١٣ هج.

١٠٧. المظفر، محمد رضا، المنطق، لبنان، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (د.ت).

١٠٨. المعجم الوسيط، تحقيق معجم اللغة العربية، (د.م)، دار الدعوة، (د.ت).

١٠٩. مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ط٣، بيروت، دار الجواد، ١٩٨٨م.

١١٠. المفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، ومحمد حسون، ومحمد النعمان البكري، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هج.

١١١. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، (د.م)، (د.ت).

١١٢. المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي، ط١، إيران، مطبعة مهر، ١٤١٧هج.

١١٣. النعمان، محمد بن محمد، أوائل المقالات، لبنان دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.

١١٤. نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).

١١٥. **النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط١، إيران، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هج.**

١١٦. النيسابوري، محمد بن محمد الحاكم، مستدرك الحاكم، تحقيق يوسف المرعشي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٥هج.

١١٧. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ط٣، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٩٦م.

١١٨. واضح، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، قم، مؤسسة فرنكي أهل البيت، (د.ت).

١١٩. الواعظي، محمد سرور، مصباح الأصول، ط٥، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٧هج.

١٢٠. يزبك، محمد، تقريرات البحث الخارج على كفاية الأصول، بعلبك، حوزة الإمام المنتظر (عج)، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

١٢١. د. زيدان، محمود فهمي، في فلسفة اللغة، بيروت، دار النهضة العربية، (د. ت).

١٢٢. أبو نصر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، الحروف، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦ م.

١٢٣. باقر الصدر، محمد، اقتصادنا، ط١٧، بيروت، دار التعارف للطباعة، ١٩٨٦م.

١٢٤. د. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨ م.

١٢٥. **الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هج.**

١٢٦. الطوسي، محمد، اختيار معرفة الرجال، قم، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ هج.

١٢٧. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج١، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م.

١٢٨. النيسابوري، محمد عبد الله الحافظ، معرفة علوم الحديث، ط٤، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هج.

١٢٩. العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، ط١، بيروت، دار الأضواء، ٢٠٠٤ م.

١٣٠. الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠هج.

١٣١. الشيخ المفيد، الفصول المختارة، ط٢، تحقيق مير علي شريعتي، بيروت دار المفيد، ١٣١٤ هج.

فهرس المحتويات

الباب الثاني

الباب الثالث

الباب السادس